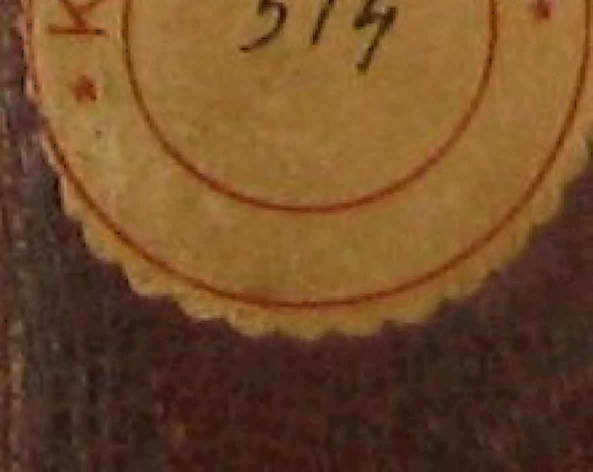



KÖPRÜLÜ KÜT.
514

فوائد السلوكي [illegible] ٤١٥

ارشاد الطالب شرح منظومة الكوكب في الاصول
تأليف العبد الفقير محمد بن حسن الكواكبي
عفي عنه

ه اول نسخة خرجت من
المسودة فليتفضل باصلاح
ما يحتاج اليه الناظر



٥١٤



بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

سبحان من سطر في صحايف الاكوان ايات توحيده وتحميده ونصب على صفايح الاعراض والاعيان رايات تقديسه وتمجيده احكم بمحكم الكتاب اصول الشريعة الغرا فاضحت شامخة العماد راسخة الاساس ونور بنبراس السنة الزهرا منار الحنيفية البيضا ووضح باجماع الآرا اقتباس القياس فالحمد له على ما اسبغ من ازيال الافضال والحمد من الآية والشكر له على ما افرغ من سجال النوال والشكر من نعمايه والصلاة والسلام على سيدنا محمد اعظم انبيايه واكرم احبايه وعلى آله واصحابه واصفيايه المستمسكين بعروة عهده والمستوثقين بحبل ولايته

وبعد فيقول الفقير الى ربه الصمد محمد بن حسن بن احمد المعروف بالكواكبي انه لما وفقني الله تعالى لتاليف الكتاب الموسوم بالفوايد السمية شرح منظومتي الفقهية المسماة بالفرايد السنية رغب فيه الطلاب لكونه وافيا بالمطالب من غير اطناب وارتاح اليه الاذكيا من اولى الالباب لكونه كافيا بالمآرب من غير اسهاب لكن لما كان كثير من المسايل لا يتسنى الى كنهه الوصول بدون الوقوف على فن الاصول اذ الفقه والاصول فنان متعاضدان تعاضد الكف والساعد وعلمان ملتئمان التيام الاجزا لشيء واحد كنت اتمنى لو حظيت من الاصول بسهم ورميت فيه ايضا بنثر ونظم ليكون لي ما ارجع اليه واعول في تلك المسايل عليه وهيهات واني يا بعد ما اتمنى

تمنيتها بالرقمتين ودارها • باقصى الغضا يا بعد ما اتمناه

كيف ونسبة ما بين الاصول والفروع نسبة ما بين المفرد وصيغة منتهى الجموع فالاصول فن تتشعب منه فنون تختلف منها الشؤون وتختلط فيها الظنون طالما جمحت شوارده على الطلاب ونفرت اوابده فلم تانس الا بمن تم له الادوات والاسباب واني اخذت السن من قواي وذهب مع الركب اليمانين هواي فقد ذهب رونق العمر وتصرم ولم يبق سوى دمنة من ام اوفى لم تكلم فكيف لي باصطياد العنقا واني يتيسر لي اقتياد الجوزا وهب اني اعملت جدي وبذلت في ذلك جهدي فكيف اشب ضراما اصلد الدهر زنده




او احل عقدا تولى الزمان شده واني لفي زمن صعب سا خلقه وليل خطب اشتد غسقه لما تبلد تلقه فالفضل عد فيه فضولا والجهل عاد على اهله محمولا

اذا لم يكن للفضل ثم مزية • على النقص فالويل الطويل من الغبن

فبينا انا بين اقدام لشدة الاوام واحجام لعزة المرام وقد استشعرت باليأس لما انا عليه من ضعف الحال وغاية العجز وفرط الكلال اذ استبشرت بالتحقق بما هو من اوصاف العبودية مستدعٍ الى الاستفاضة من الطاف الربوبية فكانما نشطت من عقال وحركني داعي الحال في الحال فشرعت بعون الملك المتعال في منظومة محذوة حذو المنار من غير اقلال ولا اكثار اللهم الا ما اقتضاه المقام من ايضاح مرام او اصلاح نظام حتى تم بتقدير العزيز العليم خلقها القويم في احسن تقويم كافية في المطالب وافية بالمقاصد والمآرب وسميتها منظومة الكواكب ثم شرعت في شرح يذلل منها الصعاب ويكشف عن وجوه مخدراتها النقاب رافعا اكف الضراعة والافتقار خافضا اجنحة الذلة والانكسار مستفرغا الدموع الغزار مستمطرا الفيض المدرار اواصل السهر وارعى النجوم لالتقاط الدرر حتى جاء بعون خالق القوى والقدر على امتن نظام واحسن ما يكون من الصور تمتد اليه اعناق الحداق وتكاد تحمله مهرة الفن على اطباق الاحداق وتستطلع عليه اذا حدقت بعين الانصاف اليه وسميته بعون الرب الواهب ارشاد الطالب الى منظومة الكواكب متضرعا الى الحي القيوم ان ينفع به على وجه العموم واني لم اعنونه بغير اسمه العظيم ولم اخ مطايا الرجا الا بجناب الكريم فعسى ان ينفعني به يوم لا ينفع مال ولا بنون الا من اتى الله بقلب سليم فواعجبا ممن يكون عبدا للخلاق كيف يمد يدا الى مخلوق ومن يكون بباب الرزاق كيف يستجدي من مرزوق ولعمري ان الدنيا احقر من ان تجعل وسيلة فضلا عن ان يتوسل اليها بنشر فضيلة وما هي الا سراب ولا شراب وآل ولا مآل تلابست فيها الاضداد

وتشاكلت فيها نقايض بينها نسبه العناد، يقظة هي منام، وحقيقة
هي اوهام، وفقر هو الغنى، ويأس هو غاية المنى، وعزة هي عين الذلة،
وصحة هي نفس العلة، يرغب فيها كل غبي دني، ويترفع عنها كل زكي
ابي، وحيث عرفتها بوجهها، وتحققتها بكنهها، آل بي الحال الى قول من قال

لزوم البيت اروح في زمان ∴ عدمنا فيه فايدة البروز
فلا السلطان يرفع من محلي ∴ ولست على الرعية بالعزيز
ولست بواجد حرا كريما ∴ اكون لديه في حرز حريز

وتوفرت على درس القبيه وكتاب انظر فيه وتفريط في جنب الله اسعى فيه ليلا ونهارا
متاسفا على عمر مضى كالخيال متمثلا بقول من قال ∴

شاع في الفنا سفلا وعلوا ∴ واراني اموت عضوا فعضوا
ليس يمضي من ساعة بي الا ∴ نقصتني بمرها بي جزوا
ذهبت جدتي لطاعة نفسي ∴ وتطلبت طاعة الله نضوا
لهف نفسي على ليال وايام ∴ تقضيتهن لعبا ولهوا

قد اسانا كل الاساءه اللهم صفحا عنا وغفرا وعفوا واستغفر الله العظيم واتوب اليه

سبحان ربنا وجل حمده تبارك اسمه وعز مجده

سبحان علم للتسبيح الذي هو التبعيد عن السوء قولا واعتقادا وانتصابه على المصدرية
بفعل متروك اظهاره اى اسبح سبحانه اى انزهه تنزيها خاصا بشانه عن
كل ما لا يليق بجنابه عز شانه ففي كلمة سبحان مبالغات صيغة التفعيل والعدول
عن المصدر الى العلم المشير الى الحقيقة الحاضرة في الذهن واقامته مقام الفعل
وقيل هو مصدر كغفران لانه سمع له فعل ثلاثي والمراد به التنزه وهو الاليق
لاسناده الى ذاته تعالى اى تنزه بذاته تنزها لايقا بشانه تعالى وجل حمده
اللايق به عن الاحصا كما قال عليه الصلاة والسلام سبحانك لا احصى ثناء عليك
انت كما اثنيت على نفسك ثم هذا البيت كله حمد فان الحمد هو الوصف بالجميل
على وجه يشعر بالتعظيم لا قول القايل الحمد لله فحسب بل هذا القول فرد
من افراد الحمد اجمالي كما ان قولنا تعالى ربنا وتقدس وتبارك اسمه

وعز مجده فرد من افراده تفصيلي ثم ان خص الحمد بما يكون بازاء امر اختياري
كان اخص من المدح لانه قد يكون بازاء ما ليس اختياريا كمدحت اللولوة على
صفائها وكان ما وقع من حمده سبحانه على صفاته باعتبار اثارها لكن الاشبه
ما اختاره بعض الفضلا من ان مفهوم الحمد لغة لا يقتضي ذلك التخصيص كما اذا
كان متعلق الحمد هو الباعث عليه فيما اذا وصف زيد بالشجاعة من غير ذكر
محمود عليه فان الشجاعة من حيث وقوع الوصف بها محمود به ومن حيث قيامها
بمحلها محمود عليه ودعوى ان المراد آثارها خلاف الظاهر وكون المحمود مختارا
كما يشهد به موارد استعمالات الحمد لا يقتضي تخصيص متعلقه بالاختيار حتما
ولاختصاص الحمد باللسان كما ينبي عنه لفظ الوصف كان ابين شعب الشكر
ولذا ورد الحمد راس الشكر ما شكر الله عبد لم يحمده وذلك لان الشكر فعل ينبي
عن تعظيم المنعم بسبب انعامه سواء كان باللسان او الجنان او الاركان غير انه
يختص بالفواضل والحمد قد يكون على الفضائل فبينهما عموم وخصوص من
وجه وحقيقة معنى الشكر اشاعة النعمة كما ان نقيضه اي الكفران ينبي
عن الستر ولا ريب ان دلالة النطق اشيع وادل على مكان النعمة وان كانت
دلالة الافعال اقوى وليس للحمد حمدا الا باعتبار ذلك الاظهار ومن ثمة
قال بعض محققي الصوفيه حقيقة الحمد اظهار الصفات الكماليه فقد يكون
ذلك بالاقوال وقد يكون بالافعال وهذه اقوى لان الافعال كآثار
السخاوة تدل عليها قطعا بلا تخلف بخلاف الدلالة اللفظية الوضعية
ومن هذا القبيل حمده تعالى ذاته فانه سبحانه حين بسط بساط الوجود
على ممكنات لا تحصى ووضع عليه موائد كرم لا تتناهى فقد كشف عن
صفات كماله واظهرها بدلالات قطعية غير متناهية اذ كل ذرة من ذرات
الوجود يدل عليها وليس في العبارات مثل هذه الدلالات واليه الاشارة
بالحديث الشريف المتقدم فقوله عليه الصلاة والسلام انت كما اثنيت على نفسك
استيناف جيء به بيانا للعجز عن الاحصا اى ثناؤك اللايق بك هو كما اثنيت
على نفسك وليس ذلك بمقدوري فانت مبتدا وما بعده خبر وهو كما اذا

اثنيت على رجل بجميل نيقال لک هو کما مدحت او کما قلت فما قيل من ان معنى
الحديث انى لا اضبط ثناء عليک انت بمعنى انى لا اقدر على انشا ثنا، عليک انت کما اثنيت
على نفسک على ان ما موصولة او موصوفة او مصدرية وانت تاکيد للکاف وکما
منصوب على الحال او على الصفة او على المصدرية ففيه انه مع کون ذى الحال نکرة
على تقديره وارتکاب التاکيد مع عدم اقتضا المقام اياه يوهم ثبوت الاحصا
فى الجملة لما ان النفى اذا دخل على کلام مقيد بقيد تا انصب الى القيد وبقى اصل
الکلام مثبتا فيصير المعنى ح لا احصى ثنا يماثل ثنائک على نفسک فيوهم احصا،
ثنا، عليه فى الجملة وهو لا يناسب المقام وصرفه الى معنى لا اقدر کما زعم فمع انه
خلاف ما يقتضيه اللفظ عنه غنى بما بيناه فتامل وقوله تبارک اسمه تنزيه
وتقديس مقرر لما ذکر من جلالة حمده لما فيه من معنى النما والزياده وکثرة
الخير فعلى الاول معناه تعالى اسمه على ساير الاسما، اذ لا يدل شئ منها
على ما يدل عليه وعلى الثانى تکاثر الخير الفايض منه اذا دعى به کما قال تعالى
تبارک اسم ربک ذى الجلال والاکرام وهو من الصيغ التى لا تستعمل الا
لله سبحانه وفيها مبالغة لان الزنة فى الاصل للمغالبة والفعل متى غولب فيه
فاعله جاء لقوة الداعى ابلغ مما اذا زاوله وحده واذا تبارک اسمه سبحانه فما
ظنک بذاته تعالى وتقدس وفى ذکره عقيب التسبيح امتثال لقوله سبحانه
نسبح باسم ربک العظيم اى فنزهه بذکر اسمه عما لا يليق بجنابه عز مجده عن
ان يدانيه مجد اذ ليس فرد من افراد المجد الا وهو فايض من اسمه المجيد

ثم الصلاة والسلام سرمدا على النبى المصطفى نور الهدى

اتى بثم اشعارا بتفاوت الرتبة بينه وبين المعطوف عليه فانه عليه الصلاة والسلام
هو الوسيلة العظمى والسرمد الدايم المتصل من السرد وهو التتابع ومنه قولهم فى الاشهر
الحرم ثلاثة سرد وواحد فرد والميم زايده مثلها فى دلامص فى دلاص للدرع کما ذکره فى
الکشاف والنور فى الاصل کيفية تدرکها الباصرة اولا وبواسطتها تدرک المبصرات
کالکيفية الفايضة من الشمس على الاجرام والهدى مصدر کالتقى والمراد به
الدلالة على ما من شانه الايصال الى المطلوب والمراد انه عليه الصلاة والسلام

کالنور للبصر فلا يتوصل الى الهدى الا بواسطته عليه الصلاة والسلام

وآله وصحبه الاخيار والتابعين السادة الاطهار

لم يعبر بعلى اشعارا بکمال تبعيتهم وان جاز دخولها اشعارا بنوع استقلال اذ
المکروه تمام والاخيار جمع خير بالتشديد والاطهار جمع طاهر کصاحب واصحاب

يقول راجى اللطف فى العواقب محمد بن الحسن الکواکبى

فى العواقب متعلق باللطف لا براجى والجمع المحلى باللام للعموم وعاقبة کل شئ آخره
ولا ريب ان کل آن آخر لسابقه فالمرجو منه سبحانه اللطف المستغرق للآنات کلها ومحمد
بدل او عطف بيان من راجى حذف منه التنوين تخفيفا قال ابن الحاجب فى اماليه
اذا وقع ابن صفة بين علمين کان ذلک سببا للتخفيف لفظا هو حذف التنوين وکتبا
هو حذف الالف واذا فقدا يعنى الوصفية وکونه بين علمين او فقد احدهما ثبت الالف
والتنوين والسر فيه ان وقوع ابن بين علمين او بينهما غير صفة قليل ويشترط فى
حذف الف ابن خطا ان لا يکون اول سطر لان القارى ينتهى الى آخر السطر ثم يبتدى
باول السطر الثانى غالبا فکرهوا ان يکتبوه على خلاف ما يوجبه المنطق غالبا لان
الحذف انما کان على خلاف القياس لاجرائه مجرى الوصل الغالب فيه فاذا فات ذلک
الموجب لم يکن للحذف وجه والالف واللام فى الحسن للمح الاصل فانه فى الاصل
صفة والکواکب لقب جدنا قطب العارفين سيدى الشيخ محمد الکواکبى نسبة الى
الکواکب فانه کان مرشدا وقته هاديا للطالبين اخذا من قوله عليه الصلاة
والسلام اصحابى کالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم وهو کان مقتديا بهم هاديا
يهديهم کما ذکره المؤرخون

احق ما اليه تصرف الهمم وما به نظام احوال الامم
الفقه فالصلاح فى ذى الدار به کذا الفلاح فى القرار
وانه لارفع المناصب جميعها وارفع المکاسب

وکفاه شرفا ما فى قوله سبحانه فلولا نفر من کل فرقة طايفة ليتفقهوا فى الدين
ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون من التحريض على تعلمه والدلالة
على فرضيته على سبيل الکفاية وعلى ان المقصود منه الارشاد لا الترفع على العباد

والتبسط فى البلاد كعلماء زماننا وللعلامة الزمخشرى فى الكشاف وللمحقق التفتازانى فى حواشيه كلام هنا فليراجع

لكنه لعزة المرام   وكثرة الفروع والاحكام

يحتاج فى الضبط الى الاصول   بنهجه المنقول والمعقول

يعنى انه لصعوبته وكثرة فروعه واحكامه يحتاج متعلمه فى ضبطه الى علم الاصول بسبب ان للفقه طريقين طريق المنقول وطريق المعقول ولا يمكن العلم به الا بمعرفة طريقه المنقول وطريقه المعقول اذ الفقه كما سياتى العلم بالاحكام العمليه الشرعيه من ادلتها التفصيليه والادله تنقسم الى منقول كالسنة ومعقول كالقياس

وانني الفت فيه قدما   منظومة مثل الجمان نظما

الجمان اللؤلؤ كما فى القاموس والمنظومة هى المسماة بالفوايد السنيه كنت الفتها فى سنة خمس وستين بعد الالف شرحتها شرحا على النهج الوسط   بين البسيط والوجيز فى نمط

اى على الطريق الواضح المتوسط بين المطنب فيه والموجز والنمط الطريقه والمراد به الشرح المسمى بالفوايد السميه كنت انهيت تاليفه فى سنة ست وستين بعد الالف

فقد حوى خلاصة الافكار   وزبدة الآراء والانظار

ما كنت فى نفسى له اقدر   ولم اخل انى عليه اقدر

اقدر الاول بالتشديد من قدر الشئ بالمقياس والثانى بالتخفيف من القدره

لكنما الله العظيم يسرا   ما كان لى فى غيبه مقدرا

وكنت فى التحرير للمسايل   وما به نيطت من الدلايل

اود لو افردت للاصول   منظومة موضحة المدلول

تستلم القياد للحفاظ   لما حوت من رونق الالفاظ

فانح الله الكريم قصدى   ميسرا ما لم ينل بجهدى

فنظمت بعونه تعالى   ارجوزة فى حسنها تعالى

مخطوبة لكل كفو راغب   يروق حفظها لكل طالب

الارجوزه القصيدة من بحر الرجز سمى به من قولهم ناقة رجزا اذا تحركت قوائمها ثم سكنت ثم تحركت ثم سكنت وتعالى اصله تتعالى بحذف احدى التائين على المشهور

وفى

وفى البيت استعارة بالكناية مع التخييل والترشيح بتشبيه المنظومة بحسناء كثر خطابها من الاكفا

قد اقتفت وتيرة المنار   من غير اقلال ولا اكثار

اى تبعت طريقة المنار وهو المتن الذى الفه العلامه النسفى فانى لم ازد عليه ولم انقص عنه اللهم الا نادرا دعت اليه الحاجة كما سياتى

وطالما واصلت ليلى بالسهر   ارعى النجوم لالتقاطى الدرر

كان سلك عقدها المجره   اضم فيه درة فدره

رعى النجوم وراعاها اذا راقبها وانتظر مغيبها فهو استعارة تمثيليه لتشبيه حاله فى ملازمة السهر بحال من يراقب مغيب النجوم واستعارة الدرر للفوائد تصريحيه والالتقاط ترشيح وكذا قوله كان سلك عقدها اذ هو مبنى على تناسى التشبيه فى الاستعاره والسلك الخيط والعقد القلاده وفى تشبيه خيط عقدها بالمجرة المتضمن لتشبيه الدرر بالنجوم تصريح بكمال عزتها وفى الكلام ايماء وتلميح بوجه ما الى لقب مؤلفها العبد الضعيف محمد الكواكبى اذ فى رعى النجوم وجعل المجرة سلكا للدرر التى تشابهها الماما بها يشعر بالانتساب اليها فى الجملة والتعبير بالمضارع اعنى اضم عن الماضى وكذا فى ارعى لاستحضار الحال وتعظيمها حتى كانه يعاينها الآن وهو من قبيل الاستعارة التبعية وكذا التعبير بالماضى عن المضارع بتشبيه غير الحاضر بالحاضر فى كونه نصب العين وغير الحاصل بالحاصل فى تحقق الوقوع فيستعار احد المصدرين للآخر ثم الفعل للفعل كما يستعار احد الفعلين المختلفين للآخر كقتل لضرب ويستعار احد الفعلين المتماثلين للآخر وبينهما اختلاف بالقيد كالزمان حسبما حقق فى موضعه وفى قوله درة فدرة اشارة الى انها لكمال نفاستها لا تضم الا فريدة بعد فريده على النسق لا كيفما اتفق

وبعد ان تمت بعون الواهب   سميتها منظومة الكواكب

مؤملا من ربى الكريم   تيسير نفعها على العموم

لعلها تكون فى المعاد   ذخرا لفاقتى وخير زاد

عبر بكلمة لعل لما ان الثواب فضل من الله تعالى من غير وجوب عليه ولا استحقاق من العبد وان كل ما يفعله الانسان من الطاعات لا يكافى نعمة الوجود فضلا عن

غيرها ولذا قال عليه الصلاة والسلام ما احد يدخل الجنة الا برحمة الله قيل ولا
انت قال ولا انا وكذا العقاب عدل من الله تعالى من غير وجوب عليه نعم ورد الكتاب
والسنة واجمع السلف على ان افعال البر تنتهض سببا للثواب وان اضدادها
تنتهض سببا للعقاب بمعنى ترتبهما عليها وان الخلف في الوعد لا يجوز عليه سبحانه
فيثيب المطيع البتة انجازا للوعد وان الخلف في الوعيد فضل وكرم فيجوز ان
لا يعاقب العاصي كما بين في محله ∴

∴ سبحانك اللهم انت ربي توكلي عليك انت حسبي ∴

اقتباس لطيف من قوله سبحانه في حق اهل الجنة دعواهم فيها سبحانك اللهم وتيمن
بدعائهم وهي خاتمة على شاكلة الفاتحة في التنزيه والتوكل الاعتماد على الله تعالى
والياس عما في ايدي الناس وحسب بمعنى محسب اي كافي تقول هذا رجل حسبك
يوصف به النكرة لان الاضافة فيه غير حقيقية لانه بمعنى محسبك كما في الكشاف
وحاصله انت ربي لا سواك فلا اعبد الا اياك توكلي عليك لا على غيرك انت كافي
لا غيرك فلا احتاج الى سواك يا ربي ∴

∴ حقا كتاب ربنا المطاع والسنة الغراء والاجماع ∴

∴ ثم القياس هذه الاصول للفقه فالكتاب ذا المنقول ∴

الغرا تانيث الاغر بمعنى الابيض مستعار كالبيضا لغاية الوضوح والاشتهار
وعطف القياس بثم للاشارة الى بعد مرتبته عن الثلاثة لانه دونها اذ قد تاتي
ثم لمجرد البعد اما للعلو او الانخفاض كما هنا فهي ككلمة بعد في قوله سبحانه
والارض بعد ذلك دحاها كما ذكره بعض المحققين ووجه انحطاطه عنها
انها اصول مطلقة لان كل واحد منها مثبت للحكم والقياس اصل من وجه
اذ هو اصل بالنسبة الى الحكم فرع بالنسبة اليها اذ العلة فيه مستنبطة من
مواردها فيكون الحكم الثابت به ثابتا بها واثر القياس في اظهار الحكم وتغيير
وصفه من الخصوص الى العموم والاجماع وان احتاج الى مستند شرعي فانما
يحتاج اليه في تحققه لا في نفس الدلالة على الحكم فان المستدل به لا يحتاج الى
ملاحظة السند بخلاف القياس فان الاستدلال به لا يمكن بدون واحد من

الثلاثة والعلة المستنبطة منها وان الاجماع يستدعي امرا زايدا لا يشبهه السند
وهو قطعية الحكم بخلاف القياس فانه لا يفيد زيادة بل ربما يورث نقصانا
بانه يكون حكم الاصل قطعيا وحكمه ظنيا كالقياس بعلة غير منصوصة فانه ظني
لاحتمال ان يكون الحكم معلولا بعلة غير تلك العلة التي استنبطها المجتهد ومع
الاحتمال لا يبقى القطع واما القول بان الاجماع لا يحتاج الى سند بان يخلق الله
فيهم علما ضروريا لاختيار الصواب فمردود بان عدالتهم تمنع من الاجماع على
حكم من الاحكام جزافا لا عن دليل وبالجملة فالقياس ظني في الاصل وقطعيته
بعارض كما اذا نص على العلة والثلاثة الادل على العكس من ذلك فلا يرد ان
منها ما هو ظني كالاية المؤولة والعام المخصوص والاجماع المنقول الينا بالاحاد
واصول الفقه هو العلم بالقواعد التي يتوصل بها الى الفقه على وجه التحقيق
والمراد التوصل القريب احترازا عن مبادي هذا الفن كالعربية والكلام وقيد
وجه التحقيق احترازا عما يورد في علم الخلاف من القواعد الموصلة الى مسائل
الفقه لغرض الزام الخصم لا على وجه التحقيق والمراد من القواعد ما يكون كبرى
الشكل الاول عند الاستدلال على مسايل الفقه كقولنا هذا الحكم ثابت
لانه دل على ثبوته القياس وكل حكم دل على ثبوته القياس فهو ثابت واما موضوعه فالادلة
والاحكام من حيث اثبات الادلة للاحكام وثبوت الاحكام بها لان موضوع العلم ما يبحث فيه
عن اعراضه الذاتية والعرض هو المحمول على الشي والخارج عنه والمراد بالعرض الذاتي ما يكون
منشاه الذات بان يلحق الشي لذاته كالادراك للانسان او بواسطة امر مساو له
كالضحك للانسان بواسطة التعجب او بواسطة امر اعم كالتحرك للانسان بواسطة
انه حيوان والمراد بالبحث عن الاعراض حملها على موضوع العلم كقولنا الكتاب يثبت
الحكم قطعا او على انواعه كقولنا الامر يفيد الوجوب او على اعراضه الذاتية كقولنا
العام يفيد القطع او على انواع اعراضه الذاتية كقولنا العام الذي خص منه البعض
يفيد الظن وجميع مباحث اصول الفقه راجعة الى اثبات اعراض ذاتية للادلة
والاحكام من حيث اثبات الادلة للاحكام وثبوتها بها بمعنى ان جميع محمولات
مسائله الاثبات والثبوت وما له نفع ودخل في ذلك كما ذكره في التلويح واما غايته

فالعلم باحكام الله تعالى وهو الفوز بالسعادة الدينية والدنيوية ثم انحصار
الاصول فى الاربعة بحكم الاستقراء ووجه ضبطه ان الدليل الشرعي اما وحي او
غيره والوحي ان كان متلوا اى تعلق الاحكام الشرعية بتلاوته كحرمة قراءته للجنب
ووجوبها فى الصلاة فهو الكتاب والا فهو السنة وغير الوحي ان كان قول كل
الائمة فى عصر فالاجماع والا فالقياس واما شرايع من قبلنا والتعامل وقول
الصحابى والتحري والاخذ بالاحتياط والقرعة لتطييب القلب والعمل بشهادة
القلب فراجعة الى هذه الاربعة اما شرايع من قبلنا فانما تلزمنا اذا قصها الله
تعالى او رسوله علينا بلا انكار فكانت راجعة الى الكتاب والسنة واما التعامل
فراجع الى الاجماع واما قول الصحابى فالى السنة لان الظاهر فيه السماع ولهذا قال
عليه الصلوة والسلام اصحابى كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم والاخذ بالاحتياط
عمل باقوى الدليلين والقرعة عمل بالاجماع او السنة المنقولة فيها او عموم قوله
سبحانه ولا تنازعوا والعمل بشهادة القلب لقوله عليه الصلوة والسلام استفت قلبك
وكذا ما جعله بعضهم نوعا خامسا من الادلة وسماه بالاستدلال فان حاصله يرجع
الى التمسك بمعقول النص او الاجماع كما فى التلويح والمراد ان هذه الاربعة اصول
الفقه فاصول الفقه مركب اضافي وقد جعل علما لهذا الفن ايضا فهو من
اعلام الاجناس لان علم الاصول الفقه كلي يتناول افرادا متعددة اذ القائم
منه بزيد غير القائم منه بعمرو وان اتحد معلوماهما والفرق بين مفهومه اللقبي
ومفهومه الاضافي بين اذ هو باعتبار اللقبي علم وباعتبار الاضافي معلوم
وباعتبار اللقبي مفرد كعبد الله وباعتبار الاضافي مركب فيحتاج الى تعريف
المضاف والمضاف اليه والاضافة اذ هي كالجزء الصوري فالاصول جمع اصل
وهو ما يبتنى عليه الشيء من حيث انه يبتنى عليه وبهذا خرجت ادلة الفقه
مثلا من حيث انها تبتنى على علم التوحيد فانها بهذا الاعتبار فروع لا اصول
والفقه هو العلم بالاحكام الشرعية العملية من ادلتها التفصيلية ومعنى الاضافة
فى اصول الفقه الاختصاص كما هو شان اضافة المشتق وما فى معناه
اذ معناها اختصاص المضاف بالمضاف اليه باعتبار مفهوم المضاف نكره

اصول الفقه ما يبتنى هو عليه ويستند اليه ولا معنى لمستند العلم ومبناه الا دليله
كما فى التلويح ولم يقل اصول الشرع على ما فى المنار لان الشرع والشريعة يعم الفقه
وغيره من الامور الثابتة بالادلة السمعية مثل الروية والمعاد وكون الاجماع والقياس
حجة وما اشبه ذلك والتعميم غير مراد لان ما نحن فيه اعنى اصول الفقه بالمعنى
اللقبي عبارة عن العلم بالقواعد التى يتوصل بها الى الفقه على وجه التحقيق
ولانه المطابق للاسم اللقبي والقول بان الشرع بمعنى الاحكام المشروعة والفقه هو
الوقوف عليها والاصول انما هي مثبتة للاحكام لا لذلك الوقوف ممنوع لان الفقه
كما يطلق على الملكة يطلق على نفس المسائل كما يقال فلان يعلم الفقه والاسم
اللقبي منقول عن المركب الاضافي باجماعهم اعنى اصول الفقه وعلى كل تقدير
فالاصول بمعنى الادلة اذ لا معنى لمستند العلم ومبناه الا دليله كما تقدم ولا معنى
للدليل الا ما يفيد العلم وليس معنى الدليل ما يفيد الثبوت كما هو شان العلل الخارجية
ذكره فى التلويح والشرع ليس مخصوصا بالاحكام الا يرى الى قولهم ان الشرع والشريعة
والملة والدين فى الاصطلاح بمعنى هو الوضع الالهي السايق لاولى الالباب باختيارهم
المحمود الى الخير بالذات اعنى الطريقة المخصوصة التى اظهرها الله بلسان الرسول
صلى الله تعالى عليه وسلم ويردها المتعطشون الى زلال الرحمة والرضوان ويطاع
ويتفق عليها فباعتبار انها مورد المتعطش شرع وشريعة لان شريعة الماء
مورد الشاربة وباعتبار الطاعة دين وباعتبار الاتفاق ملة يقال مل القوم
على كذا اذا اتفقوا فالشرع كالشريعة يشمل الكلام بلا ريب ولانه لو ابقى الشرع على
عمومه لزم الفساد من وجه آخر لان الاصل الرابع لا يصلح ان يكون اصلا باعتبار العموم
ولا باعتبار الفقه لانه غير مذكور كذا قيل ويمكن الدفع بان الفقه مذكور اذ هو
احد افراد الشرع على ذلك التقدير ولا يلزم من كون الاربعة اصول الشرع كون كل
واحد منها اصلا للكل بل يكفى كون البعض اصلا لهذا والبعض اصلا لذاك بعد
ان يكون شاملا للجميع فالوجه ما تقدم ثم لما فرغ من ذكر الادلة الاربعة اجمالا شرع
فى تفصيلها فقال فالكتاب اى المنقول

لنا تواترا حواه المصحف ما بين دفتيه وهو الاشرف

اللام فی قوله لنا بمعنی الی ای الینا کما فی قوله سبحانه بان ربک اوحی لها وحاصله ان الکتاب
هو الذی نقل الینا بالتواتر وکان بین دفتی المصحف وقد اختلفت عباراتهم فی تعریف
الکتاب فعرفه فی التوضیح بانه القرآن ثم عرف القران بانه ما نقل الینا بین دفتی المصحف
تواترا وانما فسره به لان القران غلب فی العرف العام علی المجموع المعین من کلام الله
تعالی المقروّ علی السنة العباد وهو فی هذا المعنی اشهر من لفظ الکتاب فالقران
تفسیر للکتاب وباقی الکلام تفسیر للقرآن وتمییز له لان المجموع تفسیر للکتاب لیلزم
ذکر المحدود فی الحد ولا ان القران مصدر بمعنی المقروّ لیشمل کتاب الله تعالی وغیره
کما توهم البعض لانه مخالف للعرف بعید عن الفهم کما ذکره فی التلویح لکن اورد
ابن الحاجب علیه ان هذا التعریف دوری لانه اذا سئل ما المصحف فلا بد ان یقال
الذی کتب فیه القرآن فیلزم الدور سواء جعل تعریفا لماهیة الکتاب او لماهیة
القرآن لما انهما اسم لشیء واحد وان ماهیة الکتاب هی ماهیة القرآن حتی ان ذکر
احدهما مغن عن الآخر کما ذکره فی التلویح واجاب صاحب التوضیح بان هذا لیس
تعریفا لماهیة الکتاب بل تشخیص فی جواب ای کتاب ترید والقران یطلق علی
الکلام الازلی وعلی المقروّ فهذا احد محتملیه وهو المقرو لان الکلام الازلی صفة
قدیمة منافیة للسکوت والآفة لیست من جنس الحروف والاصوات لا تختلف الی
الامر والنهی والاخبار ولا تتعلق بالماضی والحال والاستقبال الا بحسب التعلقات
والاضافات کالعلم والقدرة وهذا الکلام اللفظی الحادث المؤلف من الاصوات
والحروف القائمة بمحالها یسمی کلام الله والقرآن علی معنی انه عبارة عن ذلک المعنی
القدیم الا ان الاحکام لما کانت فی نظر الاصولی منوطة بالکلام اللفظی دون الازلی
جعل القرآن اسما له وانما یلزم الدور ان لو ارید تعریف ماهیة الکتاب او القرآن
اذ لا بد ح من معرفة ماهیة المصحف ولا معنی له الا ما کتب فیه القران بخلاف ما اذا
کان المراد تشخیصه وتمیزه عما عداه اذ یجوز فی معرفة المصحف ح الاکتفاء بالاشارة
او العرف او نحو ذلک والمراد هنا مجرد تمییزه لا حده علی ان الشخص لا یحد اذ
الحد القول المشتمل علی اجزاء المحدود وهو لا یفید معرفة الشخصیات بل لا بد
من الاشارة الیها فالقران لا یحد سواء کان عبارة عن ذلک المشخص الذی

نزل به جبریل او المرکب من هذه الکلمات ترکیبا خاصا سواء قراه جبریل او زید او
عمرو اما علی الاول فظاهر لانه یحتاج الی الاشارة کسائر المشخصات واما علی الثانی
فلانه لا تحصل المعرفة الا بان یقال هو هذه الکلمات ویقرا من اوله الی آخره سوا
عد هذا تشخیصا اصطلاحیا اولا قال العلامة التفتازانی رحمه الله تعالی هذا اذا ارید
تعریف الحقیقة واما اذا قصد التمییز فهو ممکن بان یقال القران هو المجموع المنقول
بین دفتی المصحف کما یقال الکشاف هو الذی صنفه جار الله الزمخشری فی التفسیر
لکن ارادة المعنی الشخصی علی کلا التقدیرین لا تناسب غرض الاصولی کما ذکره
العلامة التفتازانی وغیره لان القران عند الاصولیین یطلق علی المجموع وعلی کل جزء
منه لانهم انما یبحثون عنه من حیث انه دلیل الحکم وذلک آیة آیة لا مجموع القران
فاحتاجوا الی تحصیل صفات مشترکة بین الکل والجزء مختصة بهما ککونه معجزا منزلا
علی الرسول مکتوبا فی المصاحف منقولا بالتواتر واقتصر بعضهم کصاحب
التوضیح علی ذکر النقل فی المصحف تواترا لحصول الاحتراز بذلک عن جمیع ما عدا
القران فعلی ما هو المناسب لغرض الاصولی المراد بما نقل بین دفتی المصاحف
هو ما یشمل الکل والجزء فکل من الکتاب والقرآن حقیقة فی البعض کما هو
حقیقة فی الکل ولیس ذلک من عموم المشترک بل هو عبارة عما یعم الکل والبعض
اعنی المنقول فی المصحف تواترا فیکون حقیقة فی الکل والبعض بوضع واحد
کما فی التلویح وعرفه صاحب المنار قائلا اما الکتاب فالقران المنزل علی الرسول المکتوب
فی المصاحف فقال ابن الملک ان اللام فیه للعهد وهو ما سبق ذکره وهو فی اللغة
اسم المکتوب غلب فی الشرع علی کتاب الله تعالی المکتوب فی المصاحف کما غلب فی عرف
العربیة علی کتاب سیبویه والقران مصدر غلب فی العرف العام علی المجموع
المعین وهو اشهر من الکتاب فلذا جعل تفسیرا له ثم فسر المصحف بما جمع فیه صحائف
القران ثم قال فان قلت ان اردت من المصحف ما قلت یلزم الدور لان تصور
المصحف موقوف علی القران والقران موقوف علی المصحف والا لم یخرج ما نسخت تلاوته
فلا یطرد التعریف قلت تصور المصحف موقوف علی تصور القران بمفهوم
شخصی معروف حتی عند الصبیان والقران بمفهوم الکلی العامی موقوف

ابن الملک

قوله والا لم یخرج ما نسخت تلاوته لانه لو لم یرد
من المصحف ما جمع فیه صحائف هذا القران لم یخرج
ما نسخت تلاوته لانه منزل علی الرسول مکتوب فی المصاحف
فی الجملة هذا اورد علیه ان لم یخرج بهذا القید
یخرج بقید التواتر

على تصور المصحف فلا يلزم الدور ثم قال فان قلت فلا حاجة الى تعريف القرآن لانه مجموع شخصي معروف عند كل احد و التعريف انما يكون للماهية الكلية قلت هذا تعريف له من جهة مفهومه الكلي لان الاصوليين يبحثون عنه من حيث انه دليل الحكم الشرعي والدليل عليه انما هو ايه اية انتهى وانت خبير بما فيه لان بين كون الكتاب من الاعلام الغالبة وبين كون اللام فيه للعهد والمراد السابق تدافعا وانما دخول اللام فيه بعد النقل على الاصل الذي نقل عن ابن يعيش في شرح المفصل حيث قال ان ما كان صفة قبل النقل او مصدرا موصوفا به على سبيل المبالغة تدخله لام التعريف كالفضل انتهى وكذا بين ما ذكره اولا من العلمية للمجموع الشخصي في الكتاب والقرآن وبين ما ذكره اخرا من المفهوم الكلي الاصولي الشامل للكل والجزء تدافعا ظاهرا ايضا والقول بان الاول بنا على ما في التلويح والثاني على ما عنده لا يناسب حال من هو بصدد الشرح ودعوى ان تصور المصحف موقوف على تصور المجموع الشخصي دون المفهوم الكلي انما تتم اذا لم يكن المفهوم الكلي ذاتيا للشخصي او لم يرد تحديده بالكنه واما اذا كان ذاتيا له كما هو الظاهر واريد التعريف بالكنه فمعرفة المصحف موقوفة على تصوره لا محالة فيدور وكذا قوله ان التعريف انما يكون للماهية الكلية ممنوع اذ تعريف الجزئي بما يميزه عما عداه لا يرتاب فيه وان الشخصي مركب اعتباري هو مجموع الماهية والتشخص فلم لا يجوز ان يحد بما يفيد معرفة الامرين كما في التلويح ولا يلزم من علم كل احد به وبانه مقسوم الى سور وايات العلم بماهيته نعم لا يمكن ان يحد بما يفيد تعينه وتشخصه بحيث لا يمكن اشتراكه بين كثيرين بحسب العقل فان ذلك انما يحصل بالاشارة واما حده بما يفيد امتيازه عن جميع ما عداه بحسب الوجود فممكن كما في التلويح واذ قد عرفت ان المناسب لغرض الاصولي انما هو المفهوم الكلي الشامل لكل جزء من القرآن وان المنقول بين دفتي المصحف يعم الجزء والكل وان ذكر الكتاب مغن عن ذكر القرآن لاتحاد مفهومهما كما سبق وان ذكر النقل في المصحف تواترا كما فعل صاحب التوضيح كاف في الاحتراز عن جميع ما عداه كما قدمناه عن التلويح وان الحد عند الاصوليين ما يكون جامعا مانعا وان لم يكن بالذاتيات كما هو اصطلاح المنطق لا جرم ان اقتصرنا على التعريف

المذكور فالكتاب عند الاصوليين هو المنقول الينا تواترا بين دفتي المصحف فخرج به سائر الكتب السماوية وغيرها والاحاديث الالهية والنبوية ومنسوخ التلاوة لانه لم ينقل من ذلك شئ بين دفتي هذا المصحف المعروف وخرجت القرآت الشاذة لانها لم تنقل بطريق التواتر بل بالاحاد ولا حاجة الى قيد بلا شبهة كما فعله البعض لاخراج قراءة ابن مسعود ايمانهما لانها قراءة مشهورة لا متواترة الا على قول من يجعل المشهور احد قسمي المتواتر بقي انه ان ابقي للمفهوم الكلي على عمومه يدخل في الحد حروف المباني فيراد بالجزء ما يدل على الحكم لحروف المعاني وغيرها بقرينة كونه من اصول الفقه والمراد منها دلايل الاحكام واما البسملة فالصحيح من مذهب ابي حنيفة رحمه الله تعالى انها انزلت للفصل بين السور وانما لم يكفر جاحدها لمكان الشبهة في كونها قرانا ولم تجز بها الصلاة للاختلاف في كونها اية تامة واما جواز قراءة الحايض والجنب اياها فبقصد التيمن وفي الظهيرية لو حلف لا يقرأ القرآن فقرأ الفاتحة على قصد الثنا والدعا لا يحنث ولا يحنث بالبسملة الا ان ينوي التي في سورة النمل

وانه اسم النظم والمعنى معا كلا الى انواعه تنوعا

اي ان الكتاب هو النظم الدال على المعنى وما وقع في عباراتهم من ان القرآن هو النظم والمعنى فالمراد به ما ذكرناه للقطع بان كونه عربيا مكتوبا في المصاحف منقولا بالتواتر صفة اللفظ وانما اختاروا التعبير بذلك دفعا للتوهم الناشي من قول ابي حنيفة رضي الله تعالى عنه بجواز القرآن بالفارسية في الصلاة ان القرآن عنده اسم للمعنى خاصة وليس ذلك مذهبه بل هو عنده عبارة عن النظم والمعنى غير انه لم يجعل النظم ركنا لازما في الصلاة فكان سقوط لزوم النظم عن الصلاة عنده رخصة اسقاط لان مبنى النظم على التوسعة لا سيما حال المناجاة ولذا سقط عن المقتدي بتحمل الامام عندنا ولخوف فوت الركعة عند مخالفينا على ان الاصح انه رجع الى ما قال صاحباه من تقييد الجواز بحالة العجز والنظم اللفظ عبر به رعاية للادب لانه لغة الرمي حقيقة واشارة الى تشبيه كلمات القرآن بالدرر والنظم وان اطلق على الشعر لم يطلق عليه من حيث انه حقيقة فيه اذ حقيقته جمع اللؤلؤ ونحوه في السلك وانما ذكر اللفظ في تعريف الخاص وغيره لانه قصد تعريفهم

مطلقا لا من حيث انه من القرآن لصدقه على ما وقع منه في الحديث وغيره وتعريف
الخاص وغيره بعد ذكر التقسيم لا يستلزم تخصيص ذلك بما في القرآن كما ظن اذ
حاصل التقسيم ان من القرآن ما هو خاص وعام ومجاز ومشترك ولا يستدعي ذلك
تعريف ما وقع منه في القرآن فقط على انه لا ارتياب في ان القرآن الاصولي باقسامه
من الخاص ونحوه من مقولة الالفاظ بل غاية المدعى ان التعبير عند الاخبار
عنه قصدا بالنظم اوفق بالادب وقوله كل الى انواع الخ يريد ان كل واحد من
النظم والمعنى ينقسم الى اقسام وليس المراد حقيقة الاقسام اذ ليس للقرآن
قسم يشتمل على الخاص والعام والمشترك والماول وقسم آخر يشتمل على الظاهر
والنص والمفسر والمحكم وقسم آخر سواهما يشتمل على كذا وكذا بل جميع القرآن
ينقسم الى الخاص والعام والمشترك باعتبار ثم جميعه ينقسم الى الظاهر والنص
والمفسر والمحكم وما يقابلها فلا جرم يجوز ان يكون لفظ واحد خاصا او ظاهرا
وحقيقة ومجازا باعتبارات ولا يجوز ان يكون خاصا وعاما او ظاهرا وخفيا
وحقيقة ومجازا بالنسبة الى حكم واحد كما ذكره في التحقيق واحسن ما ذكر في وجه
الانحصار في الاقسام الآتية ان التصرف في الكلام لا يخلو اما ان يكون من المتكلم
او من السامع فان كان الاول فلا يخلو اما ان يكون في اللفظ او في المعنى والاول
لا يخلو اما ان يكون بحسب الوضع او الاستعمال فان كان الاول فهو القسم الاول
وان كان الثاني فهو القسم الثالث والثاني اعني ما يكون بحسب المعنى هو
القسم الثاني وان كان التصرف من السامع ووظيفته الاستدلال بحسب
فهو القسم الرابع ثم كل من هذه الاقسام الاربعة على اربعة اقسام يحصل ستة
عشر وهناك اربعة اخرى تقابل القسم الثاني اعني الخفي والمشكل والمجمل
والمتشابه كما سيأتي يحصل عشرون وكل واحد منها ينقسم الى اربعة اقسام
معناه لغة ومعناه شرعا ومعرفة حكمه ومعرفة الترتيب عند التعارض
يحصل ثمانون قسما كما سيأتي تفصيلا هذا على ما اختاره بعض المشايخ رحمهم الله
واما على ما اختاره غيرهم كصاحب التوضيح رحمه الله تعالى فان الكل من اقسام
النظم حتى القسم الرابع فانه الدال بالعبارة وبالاشارة والدلالة والاقتضا

ثم اشار الى بيان الانواع فقال ∴ ∴ ∴

∴ وتلك اربع فمنها الاول من حيث وضع النظم هذا يشمل ∴

الاشارة بتلك الى الانواع المذكورة اي ان اقسام اللفظ والمعنى اربعة وقد عرفت
ان الكتاب عبارة عن النظم الدال على المعنى فما سيورد من الاقسام فانما هو اقسام
اللفظ بالنسبة الى المعنى في الحقيقة فالاول منها باعتبار وضع اللفظ بازاء المعنى وانما
قدمه لان السابق في الاعتبار هو وضع اللفظ للمعنى والباقي مترتب عليه وانما عدل
عما في المنار تبعا لفخر الاسلام من قوله الاول في وجوه النظم صيغة ولغة وان كان
المراد منه ما هو اي من حيث الوضع كما في التوضيح لما في تفسير الوجوه ومقابلة
الصيغة باللغة من الخفا حسبما بينه الشارحون وكذا في دخول مثل الصلاة والزكاة
اذا استعمل في المعاني الشرعية فيه خفا بخلاف التعبير بالوضع لان مثل الصلاة والزكاة
اذا اريد به في مخاطبات اللغة معانيها اللغوية كانت موضوعة بالوضع اللغوي
وان اريد بها في مخاطبات الشرع معانيها الشرعية كانت موضوعة بالوضع الشرعي وان
اريد بها في مخاطبات اللغة معانيها الشرعية وفي مخاطبات الشرع معانيها اللغوية
كانت مجازا داخلة في التقسيم الثالث وقوله هذا اشارة الى الاول من حيث الوضع
اي ان هذا القسم الاول يشمل ∴ ∴ ∴

∴ اقساما اربعا منفصل الخاص والعام كذا المأول ∴

∴ وذو اشتراك ههنا والثاني في وجوه النظم في البيان ∴

اي ان القسم الاول ينقسم الى اربعة اقسام ثم استانف بذكرها على طريقة الاستيناف
البياني اي هي الخاص والعام والماول والمشترك لان اللفظ ان دل على معنى واحد
فاما على الانفراد وهو الخاص او على الاشتراك بين الافراد فهو العام وان دل
على معان متعددة فان ترجح البعض على الباقي فهو المأول والا فهو المشترك وهذا
التقسيم تبعا لفخر الاسلام البزدوي رحمه الله تعالى وصاحب التوضيح اسقط المأول
لانه ليس باعتبار الوضع بل باعتبار رأي المجتهد وجعل مكانه الجمع المنكر لانه
واسطة بين الخاص والعام وقوله والثاني مبتدا خبره في وجوه الخ والفا اما
في جواب اما مقدرة لان المقام للتفصيل واما زائدة في خبر المبتدا وقوله في البيان

فى تعليليه اى بسبب البيان بالنظم اوظرفيه مجازيه على حد قوله تعالى يذرأكم فيه اى ناشيا من البيان به وحاصله ان القسم الثانى فى اعتبارات النظم من جهة الظهور فيشمل الاقسام الاربعة الآتية الاولى وما يقابلها من الاربعة الثانية او الكل من جهة الظهور وجودا او عدما ووقعت العبارة فى المنار هكذا الثانى فى وجوه البيان بذلك النظم وهى اربعة ايضا ولهذه الاربعة اربعة تقابلها فاورد عليه ان الاربعة الثانية ان كانت خارجة عن تقسيم البيان لزم ان يقال اقسام النظم خمسة وان كانت داخلة لزم ان يقال فى وجوه البيان ثمانية فاجيب تارة باختيار الدخول ولم يقل ثمانية لان المقصود من ذكر المقابل تتميم الاربعة الاول وذكر هذه تبعا ورد بان لكل منها احكاما مخصوصة بها ولا تعلق لها بمقابلاتها اصلا كما سيجى وبانه ان اريد بالبيان الاظهار فقط فهى غير داخلة حتما وان اريد اعتبارات الاظهار وجودا وعدما فالواجب ان يقال ثمانية والا لزم الكذب فان قلت يجوز ان يكون قوله واربعة عطفا على اربعة ويكون حاصله ان وجوه البيان اربعة هى كذا وكذا واربعة تقابل هذه الاربعة فالمجموع ثمانية قلت هو بعيد جدا لم هو مستانف اذ قوله ايضا فى هذا وفيما بعده صريح فى التعيين كما قبله وبعده وتارة باعتبار الخروج وان تقسيم النظم والمعنى باعتبار معرفة احكام الشرع وبهذه الاربعة لا تحصل معرفة احكام الشرع وانما تحصل اذا خرجت عن حيز الخفا وح تدخل فى الاربعة الاول وانت خبير بان ما سياتى من احكام هذه الاربعة من احكام الشرع لا محالة سيما وقد فسر قوله فيه وانما يعرف احكام الشرع بمعرفة اقسامها بالاحكام المتعلقة بالقران ثم فصل تلك الوجوه بقوله

ظاهر والنص والمفسر   ومحكم ذى اربع وسيذكر

لها مقابل خفى مشكل   وذو تشابه كذاك المجمل

لما ذكر اعتبارات النظم المتعلقة بالبيان شرع فى تفصيلها اى منها الظاهر والنص والمفسر والمحكم هذه المذكورات اربعة ولها اربعة تقابلها وهى من متعلقات البيان ايضا وهى الخفى والمشكل والمتشابه والمجمل لان اللفظ ان ظهر معناه فاما ان يحتمل التاويل اولا فان احتمل فان كان ظهوره معناه بمجرد صيغته فهو الظاهر والا فهو النص وان لم يحتمل فان قبل النسخ فهو المفسر وان لم يقبل فهو المحكم وان خفى معناه فاما ان يكون خفاؤه لغير

نقل ابن ملك

الصيغة فهو الخفى او نفسها فان امكن ادراكه بالتامل فهو المشكل والا فان كان البيان مرجوا فيه فهو المجمل والا فهو المتشابه وسياتى كل منها مفصلا

والثالث استعماله طريقه   وانه المجاز والحقيقه

كذاك الصريح والكنايه   والرابع الوجوه للدرايه

اى القسم الثالث فى استعمال النظم طريقه اى فى طريقة استعماله وهو اربعة الحقيقة والمجاز والصريح والكناية لانه اما استعمل فى موضوعه فحقيقة والا فمجاز وكل منهما ان ظهر مراده فصريح وان استتر فكناية وقوله والرابع الوجوه للدرايه مبتدا وخبر اى الرابع طرق العلم اى فى بيان طرق العلم بما اراد من النظم كان

وتلك علمنا بما يراد   ذى اربع ايضا ولا ازداد

ان نستدل منه بالعباره   عبارة النص كذا الاشاره

دلالة النص كذا الدلاله   بالاقتضاء ثم لا محاله

اى ان يعلم السامع للكلام المراد من النظم وذلك بالاستدلال بعبارة النص وباشارة النص وبدلالته وباقتضائه لان مفهومه ان استفيد من المنظوم فان كان مسوقا له فهو الاستدلال بعبارة النص والا فان لم يتوقف صحة النص عليه فهو بالاشارة وان توقف فبالاقتضا وان استفيد من المفهوم اللغوى فهو بالدلالة وان لم يستفد من المنظوم ولا من المفهوم فهو الاستدلالات الفاسدة كما سيجى بيانه

من بعدها قسم لكل يشمل   ذا اربع ايضا كما يفصل

نعلما مواضع الاقسام   والعلم بالترتيب والاحكام

وبالمعانى ثم حد الخاص ما   لواحد على انفرادا بهما

بالوضع ان بالجنس او بالنوع   كالشخص ثم حكمه بالقطع

تناول الخصوص لا بيانا   لم فداك واضح بيانا

يريد ان بعد هذه الاقسام المذكورة اعنى العشرين قسما قسم يشمل الكل وهو اربعة اقسام ايضا ان نعلم مواضع الاقسام المذكورة اى مواضع اخذها واشتقاقها كما يقال الخاص من اختص بكذا والعام من العموم ونحو ذلك وان نعلم ترتيبها فتقدم الراجح على المرجوح عند التعارض كما تقدم المحكم على المفسر وان نعلم باحكامها اى الآثار الثابتة بها من كون الحكم قطعيا او ظنيا ونحو ذلك وان نعلم معانيها اى حقائقها وحدودها فى اصطلاح الاصوليين

وقد عرفت انها تبلغ على هذا ما نيف تسعا من ضرب الاربعة فى العشرين وان هذه الاقسام
غير متباينة فيجوز ان يكون لفظ واحد خاصا وظاهرا وحقيقة كما تقدم نقله عن التحقيق
لكن التحقيق ما فى التلويح من ان هذه تقسيمات متعددة باعتبارات مختلفة فلا يلزم التباين
والاختلاف بين جميع اقسامها بل بين الاقسام الخارجة من تقسيم تقسيم وهذا كما تقسم
الاسم تارة الى المعرب والمبنى وتارة الى المعرفة والنكرة مع ان كلا منهما اما معرب او
مبنى على انه لو جعل الجميع اقساما متقابلة كفى فيها الاختلاف بالمباينات فى الاعتبارات
كما فى اقسام التقسيم الاول فان لفظ العيون مثلا عام من حيث تناوله لجميع افراد الباصرة
ومشترك من حيث الوضع للباصرة وغيرها وكذا التقسيم الثانى انتهى فمن قال ان
الحق ان اطلاق الاقسام الاربعة مجاز لان الاقسام انما تكون متقابلة وهذه ليست كذلك
فكانه غفل وقوله ثم الى حد الخاص الخ شروع فى تفصيل الاقسام المذكورة بعد ذكرها
ذكرا اجماليا يعنى الخاص ما يفهم منه المعنى الواحد على الانفراد بالوضع فخرج بقيد
المعنى الواحد المشترك لانه وضع لاثنين او اكثر وخرج به المأول ايضا لان المراد به تبعا
للمنار ما ترجح من المشترك بعض وجوهه بغالب الرأى كما سيأتى لانه الداخل فى المقسم
اعنى باعتبار الوضع وهو المراد بقوله فى المنار صيغة ولغة كما تقدم واما المأول الذى
ليس بمشترك مثل الخفى والمشكل والمجمل اذا زال الخفاء عنها بدليل ظنى كخبر الواحد
فليس باعتبار الوضع كما يجىء وكذا يخرج به المجمل الذى ازدحمت فيه المعانى كالمشترك
الذى انسد فيه باب الترجيح واما ما كان منه لا باعتبار الوضع فهو خارج عن المقسم
على حد ما سمعت فى المأول وصاحب المنار عرف الخاص بانه كل لفظ وضع لمعنى معلوم
على الانفراد فذهب بعض شارحيه الى ان قيد معلوم للاحتراز عن المأول لان
معناه غير معلوم يقينا وبعضهم الى انه للاحتراز عن المجمل لان معناه غير معلوم للسامع
ثم قال بل لا حاجة الى الاحتراز عنه لان هذا القسم بالنظر الى الوضع والمجمل معلوم
المعنى فى اصل وضعه والاجمال عارض بسبب ازدحام المعانى بعوارض الاستعمال
لكنه احترز عنه نظرا الى الظاهر انتهى ويرد على الاول ان المأول الذى هو من المشترك
وهو مراد صاحب المنار حسبما سمعت من تعريفه خارج بما خرج به المشترك لا محالة
وما عداه ليس بداخل فى المقسم اذ هو باعتبار الوضع وعلى الثانى ان المجمل الذى هو

من اقسام المشترك متعين اخراجه وهو خارج بما خرج به المشترك واما ما ليس منه فهو
من حيث انه مجمل غير داخل فى المقسم وان كان من حيث اصل الوضع غير خارج
عن هذه الاقسام كما ذكره صاحب التحقيق وقد تقدم عن التلويح ان اعتبار الحيثيات
بين الاقسام محقق للتباين على ان المتبادر من المعلوم ما هو معلوم للواضع ومحال ان
يضع الواضع اللفظ بازاء ما لا يعلم على ان المعنى معلوم للسامع بعد العلم بالوضع وتعدده
نعم مراد اللافظ غير معلوم له اذا لم ينضم اليه قرينة وفرق بين ارادة المعنى ودلالة
اللفظ عليه بالوضع واللفظ انما يسمى خاصا بالاعتبار الثانى دون الاول فقيد معلوم
بيان للواقع لا للاحتراز كما ذكره القاآنى فلذا لم نذكره هنا بقى ههنا شئ وهو ان
هذا القسم حيث كان باعتبار الوضع نفسه بدون اعتبار امر زايد عليه حتى حصلت
المباينة بينه وبين التقسيمات الاخر كان المأول غير داخل فى المقسم الذى هو اللفظ
باعتبار الوضع فقط غير محتاج الى الاحتراز عنه كغيره من الخفى والمجمل ونحوه ولذا
اسقطه صاحب التوضيح من هذا التقسيم اذ المأول الذى ترجحت بعض وجوهه
بالتامل فى الصيغة ليس من اقسام اللفظ باعتبار الوضع فقط لما فيه من الحاجة
الى امر زايد وهو التامل فهو مقيد بهذا القيد وكون ذلك التامل فى نفس الصيغة
وبملاحظة الوضع الاصلى لا يدفع الاحتياج الى امر زايد على انه يشكل بالمفسر
من المشترك حينئذ اذ الحكم بعد التفسير يضاف اليه كما يضاف الى المأول بعد التاويل
فكان ينبغى ضمه الى هذه الاقسام كالمأول ولذا قال فى التحقيق ان هذا التقسيم
فى بيان دلالة اللفظ نفسه على المعنى بالوضع من غير نظر الى امر آخر ولذا انفصل
هذا القسم عن الاقسام الآخر لانه قد انضم فيها الى دلالة الصيغة معنى آخر انفصل
به كل قسم عن غيره واذا كان كذلك لا يستقيم جعل المأول من هذا القسم وان كان
الحكم بعد التاويل مضافا الى الصيغة لان دلالة الصيغة بواسطة انضمام التاويل
اليها لا بمجرد الصيغة كما لا يستقيم جعل الظاهر والنص والحقيقة والمجاز من هذا
القسم وان كان الحكم ثابتا بالنظم لانضمام معنى آخر اليها وهو التركيب والاستعمال
فى موضوعه او غير موضوعه انتهى وغاية ما يعتذر عنهم فى عد المأول من هذه
الاقسام دون المفسر ان الحكم بعد التاويل فى المأول يضاف الى الصيغة لان اضافة الحكم

لى الدليل الاقوى اولى ولهذا قالوا الحكم فى المنصوص عليه مضاف الى النص لا الى العلة لانه اقوى منها وان كان فى غير محل النص يضاف الى العلة بخلاف المفسر لان التفسير اللاحق به لكونه قطعيا مثله فى القوة فيجوز اضافة الحكم الى المفسر اسم فاعل واحترز بقوله على انفراد عن العام كمسلمون فان معنى كون اللفظ لمعنى واحد على الانفراد ان يكون اللفظ متناولا لمعنى واحد من حيث انه واحد سواء كان له فى الخارج افراد او لا فمسلمون موضوع لمعنى واحد لكن لا على الانفراد فان افراده منظورة للواضع فى الوضع فلا يكون خاصا والثلاثة ونحوها كالمائة موضوعة لمعنى واحد على الانفراد لانها موضوعة لنفس هذا العدد مثلا من غير نظر الى شئ آخر وتركبه من افراد لا يقدح فى خصوصه ولا يوجب كثرة فيه لانه بمنزلة كثرة اجزاء زيد ويوضحه ان معنى الثلاثة لا يوجد فى كل واحد من اجزائها كما لا يوجد معنى الزيدية فى ضمن اجزاء زيد فكان التكثير من ضرورة الوجود فلا يعتبر بخلاف معنى الرجولية فى الرجال لانه يوجد فى كل فرد من افراد الرجال فكان التكثير باعتبار الافراد امرا زائدا على الوجود فيعتبر وهذا كما سياتى فى حد العام انه ما يتناول افرادا متفقة الحدود على سبيل الشمول وسياتى تفصيل ذلك ان شاء الله تعالى وقوله ان بالجنس الخ يعنى ان الخاص ما وضع لواحد سواء كان واحدا بالجنس كانسان او بالنوع كرجل او بالشخص كزيد لان الخاص موضوع لمعنى واحد والوحدة اما جنسية او نوعية او شخصية وانما يكون الجنس والنوع من قبيل الخاص اذا كانا منكرين او معرفين لا للاستغراق فلو كانا معرفين للاستغراق كانا من قبيل العام وجعل مثل الانسان جنسا والرجل نوعا اصطلاح اهل الفقه والاصول لان مقصودهم معرفة الاحكام فاللفظ الواقع على كثيرين مختلفين بالاحكام جنس وان كان الكثيرون متفقين بالحقيقة كالرجل والانثى والخنثى فانهم وان اتفقوا فى الحقيقة تختلف الاحكام لاختصاص الرجل بالنبوة والامامة والشهادة فى الحد والقصاص وغير ذلك بخلاف المراة والخنثى لما لتفاوت بعض الاحكام واما اهل المنطق فمقصودهم معرفة حقايق الاشياء فاعتبروا الاختلاف فى الحقيقة للجنس والاتفاق فيها للنوع واما احترز الواحد بالتشخص تقدبا الجزء الذى هو الكلى على الكل الذى هو جزئيه وقوله ثم حكمه الخ اى اثر الخاص

الثابت من صيغته من غير اعتبار العوارض كالقرينة الصارفة له عن الحقيقة انه يتناول مدلوله الوضعي بالقطع والقطع فى اصطلاحهم مستعمل لمعنيين احدهما ان لا يكون ثمة احتمال اصلا والثانى ان لا يكون احتمال ناشى عن دليل والثانى اعم لان الاحتمال الناشى عن دليل اخص مطلقا من نفس الاحتمال ونقيض الاخص مطلقا اعم من نقيض الاعم والمراد بالقطع هنا المعنى الاعم ونفس الاحتمال لا ينافيه وبهذا وفق بين القائلين فيه بالقطع والقائلين بعدمه فيه لان الاولين لا يقولون فيه بالمعنى الاخص اذ احتمال المجاز قائم ولذا يجوز تاكيده فيريدون المعنى الاعم جزما والاخرين لا ينفونه بالمعنى الاعم اذ الكلام فى المجرد من القرائن اللفظية فتعين ان يريدوا نفى القطع بالمعنى الاخص فحصل التوفيق كما ذكره القاآنى فى شرح المغنى وفى شرح الهندى ماحاصله ان للقطع معنيين احدهما ما يوجب اليقين القاطع لاحتمال النقيض الثانى انه يقطع احتمال غيره الناشى عن دليل وان المشايخ اختلفوا فى الخاص من الكتاب والسنة المتواترة هل يوجب القطع بالمعنى الاول فعند مشايخ سمرقند يوجب العمل بظاهره ولا يوجب اليقين لاحتمال المجاز والقطع لا يبقى مع الاحتمال وعند العراقيين احتمال المجاز غير قادح فى اليقين لانه لم ينشا عن دليل فلا يعبا به ثم قال وتحقيقه ان الاحتمال صفة اللفظ وهو صلاحيته لان يراد به غير الموضوع له وارادة الغير هو المحتمل فقولنا قطعا راجع الى المحتمل لا الى الاحتمال فان الاسد فى رايت الاسد يقبل ارادة الشجاع مجازا فهذا هو الاحتمال وارادته نفس المحتمل فحيث قلنا بالقطع اردنا قطع المحتمل لتوقف ثبوته على الدليل ولم يوجد فينقطع ارادته لا قطع الاحتمال اذ صلاحية اللفظ لا بانية حتى لو انقطع ذلك الاحتمال سمي محكما فثبت ان القطع يثبت مع الاحتمال دون المحتمل انتهى وقوله لا بيان الخ جملة مقررة لكون الخاص متناولا مدلوله بطريق القطع لان ما كان قطعي التناول لا يحتاج الى بيان مدلوله فالمراد به بيان التفسير اذ هو المنافى للقطع فلا يرد انه يحتمل بيان التغيير والتبديل والتقرير اذ لا ينافى ذلك القطع كما لا يرد ان من الخاص ما هو مبهم يحتاج الى البيان كرجل لان المراد عدم احتياج مدلوله من حيث انه مدلوله الى البيان ولا ريب ان ما يدل عليه رجل لا يحتاج الى البيان انه ذكر من بني آدم وهذا المدلول فى نفسه غني عن البيان بخلاف المجمل مثلا وانما يعطف

بيان التغيير كالتعليق بالشرط والتبديل كالنسخ والتقرير كالتوكيد

وقوله لابيان لانها جملة مقررة لما سبق وفايدتها الاعتنا بنفي القول بان الخاص يحتمل البيان حتى يجوز الزيادة بخبر الواحد كما سياتي وقوله فذاك الفا فيه للتعليل اي لا يأتيه لانه واضح بنفسه والبيان حقيقته اثبات الظهور ويلزمه ازالة الخفا ولا يجوز اثبات الثابت وازالة الزايل ولا مصادرة فيه اذ حاصله انه لا يحتاج الى الكشف لانه مكشوف في نفسه ثم فرع على كونه قطعيا لا يحتاج الى البيان بقوله ∴

∴ فلم يجز ان نلحق التعديلا … بجعله فرضا ولا سبيلا ∴
∴ بالامر بالركوع والسجود … كذا الولا ليس بالمعدود ∴
∴ في اية الوضوء مثل النية … شرطا كذا التسمية السنية ∴
∴ كذلك الترتيب من هذا النمط … فكل ذاك ليس شرطا بشرط ∴

اي حيث كان الخاص قطعي التناول لمدلوله لا يحتمل البيان فلا يجوز ان نلحق التعديل وهو الطمانينة في الركوع والسجود قدر تسبيحة واتمام القيام بين الركوع والسجود والقعدة بين السجدتين وذلك بان نجعله فرضا بالحاقه بما ورد من امر الركوع والسجود بقوله تعالى اركعوا واسجدوا كما ذهب اليه الشافعي وابو يوسف بما ثبت بخبر الواحد من قوله عليه الصلاة والسلام للاعرابي الذي صلى وترك التعديل ثم صل فانك لم تصل لان كلا من الركوع والسجود خاص وضع لمعنى معلوم اذ الركوع الميلان عن الاستوا يقال ركعت النخلة وركع الشيخ اذا انحنى والسجود وضع الجبهة على الارض وكل منهما خاص في معناه لا يقبل البيان اذ لا اجمال فيه فيكون رفعا لحكم الاطلاق فيكون نسخا له بخبر الواحد وذا لا يجوز فان قيل المراد الركوع الشرعي وهو محتاج الى البيان اجيب بانا لا نسلم ان كل معنى شرعي يحتاج الى قيد زايد ولين سلمنا لكنه احتمال لم ينشأ عن دليل كذا قيل وفيه ان الاولى الاقتصار على المنع اذ على تقدير تسليم الكلية المذكورة فكونه احتمالا لم ينشأ عن دليل محل نظر على انه يكون مجملا ح فيحتاج الى البيان وحيث لم يجز الحاق التعديل في الفرضية بامر الركوع والسجود كان واجبا نظرا الى الدليل المذكور اعني حديث الاعرابي فكان التعديل ملحقا بهما لتكميلهما حتى تنقص الصلاه بدونه ويأثم بتركه فمن قال من شراح المنار انه قيد بقوله على سبيل الفرض لانه الحاق الطمانينة بامر الركوع والسجود على سبيل

ابن ملك

ابن ملك

الوجوب جايز نظرا الى دليله فقد تسامح لما عرفت ان الوجوب ليس الا بالدليل المستقل لا بالامر المقتضي للفرضية نعم هو ملحق بهما نفسيهما للتكميل كما بينا واما كان حديث الاعرابي دليل الوجوب لما ذكره صاحب الكشف ان تفاوت الاحكام لتفاوت درجات الدلايل فان الادلة السمعية اربعة انواع قطعي الثبوت والدلالة كالنصوص المتواترة وظنيهما كاخبار الاحاد التي مفهومها ظني وقطعي الثبوت ظني الدلالة كالاية المأولة او بالعكس كاخبار الاحاد التي مفهومها قطعي فبالاول يثبت الفرض والثاني الاستحباب والسنة والثالث والرابع الوجوب ليكون ثبوت الحكم بقدر دليله وخبر التعديل من القسم الرابع لانه عليه الصلاة والسلام امر الاعرابي بالاعادة ثلاثا ومثله لو كان قطعي الثبوت لثبت به الفرض لانقطاع الاحتمال فاذا كان ظنيه ثبت الوجوب انتهى ومما يدل على ان صحة الصلاة لا تتوقف على التعديل قوله عليه الصلاة والسلام في آخر الحديث وما انتقصت من هذا شيا فقد انتقصت صلاتك كما اخرجه ابو داود والنسائي والترمذي فانه عليه الصلاة والسلام سماها صلاة ووصفها بالنقص والباطل انما يوصف بالعدم نعم انه عليه الصلاة والسلام انما امره بالاعادة ليوديها على غير كراهة كما هو حكم كل صلاة اذا اديت مع كراهة التحريم لا للفساد وكذا تركه اياه حتى اتم اذ لو فسدت لفسدت باول ركعة وبعد الفساد لا يحل المضي في الصلاة فيجب ح حمل قوله عليه الصلاة والسلام فانك لم تصل على الصلاة الخالية عن الاثم في قول الكرخي اعني القول بالوجوب كما قدمنا وعلى المسنونة على قول الجرجاني والاول اولى لان المجاز في قوله لم تصل ح اقرب الى الحقيقة فقول ابن حجر رحمه الله تعالى ان هذا الحديث يرد على الحنفية وليس لهم عنه جواب اصلا ليس بظاهر كما ذكره بعض الفضلا وما ذهب اليه ابو يوسف رحمه الله تعالى من الفرضية مع موافقته لهما في الاصول فذكر في فتح القدير انه اراد الفرض العلمي وهو الواجب فلا خلاف وقيل لان الخبر المذكور عنده مشهور وقيل لان الصلاة كانت مجملة وفعله عليه الصلاة والسلام بيان للاجمال فكان فرضا الا ما اخرجه الدليل كالقعدة الاولى والفاتحة ولم يوجد في التعديل دليل يخرجه عن الفرضية وقوله كذا الولا الخ اي كما

قطعي

لايجوز القول بفرضية التعديل لما قاله بالامر بالركوع والسجود لايجوز جعل
الولاء شرطا للوضوء وهو بكسر الواو ان تغسل العضو الثاني قبل جفاف الاول
عند اعتدال الهوا وقيل ان لا تشتغل بينهما بعمل غير الوضوء وهو شرط عند مالك
والشافعي في القديم لمواظبة النبي عليه الصلاة والسلام على الموالاة ولا اشتراط
النية كما قال الشافعي رحمه الله تعالى لقوله عليه الصلاة والسلام الاعمال بالنيات ولا
اشتراط التسمية كما هو قول الظاهرية وقيل هو قول مالك رحمه الله تعالى لقوله
عليه الصلاة والسلام لا وضوء لمن لم يسم الله ولا الترتيب كما قال الشافعي رحمه الله تعالى
لقوله عليه الصلاة والسلام لا يقبل الله صلاة امرء حتى يضع الطهور مواضعه فيغسل
وجهه ثم يديه وكلمة ثم للترتيب فكل ذلك ليس شرطا يتوقف جواز الوضوء عليه
لان الغسل والمسح لفظان خاصان لفعل معلوم هو الاسالة والاصابة ومقتضى
ذلك جوازها على اي وجه حصل ذلك المعنى وتعليق الجواز بهذه الاشياء يبطل
اطلاق الجواز وهو حكم شرعي فكان نسخا لحكم الكتاب بخبر الواحد او نقول ان سوق
هذه الاية لتعليم الوضوء الذي به يصير المرء اهلا لاداء الصلاة فلو كان وجود هذه
الاهلية موقوفا على شيء آخر غيرها لبينه ولما سكت عنه كان بيانا لان لا وجوب
في الوضوء لغيرها لان السكوت في موضع الحاجة الى البيان يدل على البيان وصار
كانه قال اوجبت عليكم الغسل والمسح فقط فمن زاد واجبا آخر بخبر الواحد كان
ناسخا لحكم الكتاب بخبر الواحد وهو لا يجوز ونوقض باشتراط النية في التيمم
مع سكوت النص عنها واجيب بثبوتها بالنص لان التيمم الذي ينبي عنه فتيمموا
بمعنى القصد وهو النية ونوقش بان مطلق القصد والنية قصد الصعيد لاستباحة
الصلاة والعام لا دلالة له على الخاص واجيب بان ما في الاية خاص بدليل فاالنية
او المعنى فتيمموا للصلاة فان قيل اذا ثبت عدم جواز الزيادة على الكتاب بخبر الواحد
فلم قلتم بالوجوب في بعض الصور كتعديل الاركان دون البعض كالنية في
الوضوء واخواتها اجيب بوجود المانع من القول بالوجوب في النية واخواتها
وهو لزوم المساواة بين التبعين مع التفرقة بين الاصلين فان الوضوء احط
رتبة من الصلاة لكونه شرطا تابعا لها فلو قلنا بالوجوب في مكمله كما قلنا بالوجوب

في

في مكملها لزم التسوية بين فرع الفرع وفرع الاصل ولا ريب ان غلام الوزير يكون ادون
من غلام الامير ورد بانه يلزم ان لا يكون الوضوء فرضا للزوم المساواة بين الفرع والاصل
ويكون الوزير مساويا للامير وكذا لا يلزم ان يكون التيمم والسنة فيه فرضين والا يلزم ان يكون
الخلف مساويا للاصل ومكمله فوق مكمله فيكون نايب الوزير وغلام نايبه مثل الامير فالاقرب
الى التحقيق ما تقدم عن الكشف من ان تفاوت الاحكام لتفاوت درجات الدلايل وان الادلة
السمعية اربعة انواع كما تقدم وان خبر التعديل ظني الثبوت قطعي الدلالة كما تقدم وخبر
الاعمال بالنيات ظنيهما لان معناه ثواب الاعمال واعتبارها او اعتبارها فكان مشترك الدلالة
وكذا خبر التسمية معارض بقوله عليه الصلاة والسلام من توضا وسمى كان طهورا لجميع اعضائه
ومن توضا ولم يسم كان طهورا لما اصابه فلم يبق قطعي الدلالة كيف واستعمال مثله شايع
في نفي الفضيلة وكذا دليل الموالاة اذ المواظبة لا تدل على الوجوب فانه عليه الصلاة والسلام
كان يواظب على المضمضة والاستنشاق وخبر الترتيب معارض بما روي انه عليه الصلاة والسلام
نسي مسح راسه في وضوء فتذكر بعد فراغه فمسحه ببلل في كفه فكان ظنيا ٨

٨ كآية الطواف بالعبارة لا تقتضي ان تشترط الطهارة ٨

يعني ان ما ذكر من اشتراط ما اشترط في الوضوء زيادة على ما في اية الوضوء
مثل شرط الطهارة في الطواف زيادة على اية الطواف وهي قوله سبحانه وليطوفوا بالبيت
العتيق اي اول بيت وضع للناس وذلك لان الطواف لفظ خاص وضع لمعنى معلوم وهو
الدوران حول البيت وهو باطلاقه يقتضي جواز الطواف من المحدث كالطاهر ولا
يقتضي شرط الطهارة فلا يكون جعل الطهارة شرطا له حتى لا يجوز بدونها كما
قال الشافعي رحمه الله تعالى عملا بهذا الخاص ولا بيانا له لانه بين فيكون نسخا لحكم
الكتاب بخبر الواحد وهو قوله عليه الصلاة والسلام الطواف بالبيت صلاة الا ان الله
تعالى اباح فيه الكلام واعترض بانه مجمل لان مجرد الطواف غير مراد اذ هو مقيد بسبعة
اشواط مشروط بالابتداء من الحجر الاسود ويجب اعادة طواف الجنب والعريان والمكوس
فكان مجملا فلحقه خبر الطهارة بيانا واجيب بان الطواف في نفسه ليس بمجمل لكونه معلوما
وانما الاجمال من جهة المبالغة فيه وابتداء الفعل وذلك لان الامر بصيغة التطوف
والتفعل للتكلف والمبالغة وذلك يحتمل كونه من حيث العدد ومن حيث الاسراع

قوله وخبر الاعمال الخ جواب عما في الكشف من القسم الثاني من الاربعة منه

فى المثنى فالحق خبر العدد بيانا له لانه يصلح لبيان اجماله ولا كذا خبر الطهارة لانه لا يحتملها
فليس مجملا فى حقها فكان كالمسح مجمل فى حق المقدار دون التثليث لان اللفظ لا يحتمله
واما وجوب الاعادة فى ما ذكر فهو كوجوب اعادة صلاة اديت مع كراهة التحريم
ولذا يجبر بالدم انجبار الصلاة بالسجدة ∴

∴ كاية التربص اذ يؤول ... فيها بالاطهار فذاك يبطل ∴

يعنى كما ان اشتراط الطهارة فى الطواف مفوت للعمل باطلاق الخاص فى اية الطواف
كذلك تاويل القروء بالاطهار على ما هو قول الشافعى رحمه الله تعالى فى قوله تعالى والمطلقات
يتربصن بانفسهن ثلاثة قروء مفوت للعمل بالخاص فلذلك حملناه على الحيض وذلك
لان القرء وان كان مشتركا بين الطهر والحيض لكنه اذا حمل على الطهر بطل موجب الثلاثة
وهو لفظ خاص اما بالزيادة او النقصان لان الطلاق اذا وقع فى الطهر على ما هو
المشروع المقصود بنظر الشارع فان اعتبر كما هو مذهب الشافعى رحمه الله تعالى يلزم
النقصان عن الثلاثة والا يلزم الزيادة وهو ظاهر فان قيل كلاهما جايز اما النقصان
فكان اطلاق اشهر على شهرين وبعض شهر فى قوله سبحانه الحج اشهر معلومات
واما الزيادة فقد اجرى عوضا انه لانه اذا طلق فى الحيض فالواجب ثلاثة حيض
وبعض اجيب عن الاول بان الكلام فى الخاص واشهر عام او واسطة على ما ذهب
اليه صدر الشريعة واعترض بان العام قطعى فيما انتظم ايضا فان انصرف السؤال
من وجهاتى من وجه آخر واجاب بعض الفضلاء بما نصه انه نزل بعض الشهر
منزلة كله كما يقال رايتك سنة كذا انما رآه ساعة منها وفى كشف الكشاف
انه اذا شرع فى الثالث ساغ الاطلاق كما فى قولهم ابن ثلاث سنين وابن تسع
سنين وهو مطرد فى عرف العرب والعجم يجعل الجزء فردا تاما اطلاق اسم الفرد الكامل
على المجموع انتهى وانت خبير بان نحو رايتك سنة كذا ليس من هذا القبيل اذ ليس
فيه اطلاق اسم الكل على الجزء والا لزم ذلك فى اكثر الظروف كجيتك يوم كذا وشهر
كذا بل المراد به الكل حقيقة ولا ينافيه الوقوع فيه وذلك ظاهر وما نقله عن
الكشف ففيه كمال النصرة للشافعى رحمه الله تعالى فيرد السؤال بوجه آخر فانه يجوز
ان يراد من الثلاثة قروء طهران وبعض الطهر الذى وقع فيه الطلاق بتنزيله منزلة

الفرد كما ذكر فالاقرب الفرق بين الخاص والعام لا من حيث القطعية بل من حيث ان
فى نقصان معنى الخاص بطلان موجبه وهو معناه الحقيقى ولا صارف عنه هنا ولا
كذا العام فانه حقيقة فى الجملة الباقية بعد التخصيص على التخصص وقد بينه عليه الصلاة
والسلام بشوال وذى القعدة وعشر ذى الحجة فكان الخطب فيه ايسر فتامل وعن الثانى
بانه يوجب تكميل الحيضة الاولى بالرابعة ثم وجب بتمامها ضرورة ان الحيضة الواحدة
لا تقبل التجزى ومثله جايز فى العدة كما فى الامة فانها على النصف من الحرة وقد
جعلت قرئين ضرورة قال فى التلويح وعلى اصل الاستدلال منع لطيف وهو انا
لا نسلم انه اذا لم يعتبر الطهر الذى وقع فيه الطلاق كان الواجب ثلاثة اطهار وبعضها
بل الواجب الثلاثة الكاملة ويلزم مضى ذلك البعض الذى وقع فيه الطلاق بالضرورة
لا باعتبار انه مما وجب بالعدة لكنه لا يفيد الشافعى رحمه الله تعالى لانه لا يقول بوجوب
ثلاثة اطهار كاملة غير ما وقع فيه الطلاق نعم يفيد ابا حنيفة رحمه الله تعالى فى دفع ما
يورد من المعارضة بوجوب ثلاثة حيض وبعض فيما اذا طلق فى الحيض ∴

∴ وما يقول الله حتى تنكحا ... زوجا كما نص الكتاب اوضحا ∴
∴ لزوجها الثانى المحلليه ... بل بالحديث حكم ذى القضيه ∴

يعنى ان ثبوت المحللية لزوج المراة الثانى اى كونه مثبتا للحل الجديد ليس بقوله سبحانه
فلا تحل له حتى تنكح زوجا غيره بل حكم هذه القضية اعنى محللية الزوج الثانى ثابتة
بالحديث يعنى حديث العسيلة وهو ما روى انه عليه الصلاة والسلام قال لامراة
رفاعة وقد طلقها ثلاثا ثم نكحت عبد الرحمن بن الزبير ثم جاءت تتهمه بالعنة
قايلة ما وجدت له الا كهدبة ثوبى اتريدين ان تعودى الى رفاعة قالت نعم فقال
صلى الله عليه وسلم لا حتى تذوقى من عسيلته ويذوق هو من عسيلتك والعسيلتان
كنايتان عن العضوين وحاصل هذا انه جواب عما اورد على الاصل المذكور من
ان الخاص قطعى لا يحتمل البيان ولا الزيادة والنقصان من ان حتى خاص يفيد ان
الزوج الثانى غاية للحرمة الغليظة لا غير وان ثبوت الحل انما هو بالسبب السابق
وهو كون المراة من بنات آدم لان حتى للغاية وهى غير موثرة فى الحل بل منهية للحرمة
فقط فالقول بانه مثبت للحل فى الحرمة الغليظة فى الحقيقة الغاء له فيهدم الزوج الثانى

الطلقة والطلقتين كما يهدم الثلاث كما ذهب اليه ابو حنيفة وابو يوسف رحمهما الله تعالى
ليس عملا بالكتاب بيانا له لان حتى خاص معلوم معناه وهو الغاية بل كان ابطالا
لان الكتاب يقتضي ان يكون الزوج الثاني غاية للحرمة الغليظة وكونه غاية يقتضي ان
يكون وجوده وعدمه قبل الثلاث على السوا اذ لا وجود للغاية قبل وجود المغيا
كما لو قال قايل اذا جاء راس الهلال فوالله لا اكلم زيدا حتى استشير ابي فاستشاره
قبل مجيء راس الشهر لا يعتبر في البر حتى لو كلمه حنث لان الاستشارة غاية للحرمة الثابتة
باليمين فلا يعتبر قبلها فكان وجودها كعدمها فجعله مثبتا حلا جديدا يقتضي خلافه
فيكون ابطالا وحاصل الجواب ان الحللية انما تثبت بحديث العسيلة حيث كان ذوق
العسيلة فيه غاية لعدم العود فاذا وجد الذوق وجد العود والورود الى الحالة
الاولى وهو حالة حادثة لا بالسبب السابق لانه كان ثابتا والعود لم يكن ثابتا
فتلك الحالة لا تكون الا حلا جديدا والذوق علة العود فيثبت به الحل الحادث لان حدوث
العلة يستلزم حدوث المعلول فكان الزوج مثبتا للحل الذي عدم فتعود بثلاث
طلقات ولو لم يكن مثبتا للحل ما سماه عليه الصلاة والسلام محللا بقوله لعن الله
المحلل والمحلل له هذا حاصل ما في المنار وشرحه لابن ملك لكن قال بعض شارحيه
ان التحقيق ان ما ذكره المصنف لا يصلح جوابا للايراد بل هو مقرر له لان الايراد
انكم اثبتم التحليل زيادة على الخاص وهو لا يجوز وانما الجواب انه لا وجه للايراد
اصلا لانه ليس من باب الزيادة على الخاص اذ ليس عدم التحليل والعود الى الحالة
الاولى ما صدقات مدلول حتى ليلزم ابطاله بالحديث بل من قبيل اثبات ما سكت
عنه الكتاب بالحديث كما افاده في التحرير انتهى

وما لنا قطعوا على التحقيق	كان سقوط عصمة المسروق
بل بقوله جزاء حققا	ثم لذا الكح ان يطلقا
من بعد خلع اذ بذا النص عمل	اعني فان طلقها فلا تحل
الى تمام ما به النص ورد	كذا بلا المهر الولي ان عقد
لمن تكون وصف اذ يوجب	بالعقد مهر المثل فهو يطلب
لقوله ان تبتغوا اذ الصفا	في النص بالاموال ذا حققا

١٧

قوله وما بقا فقطعوا جواب ايراد يرد من طرف الشافعي رحمه الله تعالى وحاصل الايراد
انكم قلتم ان الضمان والقطع لا يجتمعان مع ان القطع في قوله تعالى والسارق والسارقة
فاقطعوا ايديهما لفظ خاص وضع لمعنى معلوم هو الابانة ولا دلالة له على سقوط عصمة
المال المسروق فكيف يكون ابطال عصمة المال المسروق عملا بهذا الخاص واما نحن فقد
عملنا بهذا الخاص وقلنا باجتماعهما لانهما مختلفان حكما لان الضمان لجبر المحل والقطع
للزجر وسببا لان سبب القطع الجناية على حق الله بهتك الحرمة وسبب الضمان الجناية
على حق العبد ومحلا لان محل احدهما اليد ومحل الآخر الذمة وحاصل الجواب انا لم
نبطل العصمة استدلالا بقوله سبحانه فاقطعوا بل بخاص آخر مقرون به وهو قوله
سبحانه جزاء اذ سمي القطع جزاء وهو لغة يدل على كماله في الزجر لانه من جزى اي
قضى وهو الاحكام والاتمام او من جزأ بالهمزة اذا كفى والشيء انما يكون كافيا اذا كان
كاملا وكمال الجزاء يستدعي كمال الجناية لئلا يزيد على الجناية وهو غير جائز وما دامت
العصمة باقية حقا للعبد لا يكون الجناية كاملة لان ملك الاموال في الحقيقة لله سبحانه
واضافة الاموال اليهم ضرورة احتياجهم اليها فلا يكون الجناية عليهم باخذ اموالهم
من حيث هي حقهم كاملة في الجناية ولانه لو كانت واقعة على حق العبد يكون فعل السرقة
حلالا لعينه بالاباحة الاصلية حراما لغيره وهو حق المالك فكان مباحا نظرا الى ذاته
كالمغصوب للغاصب فيودي الى انتفاء القطع للشبهة مع ثبوته نصا واجماعا وما
يؤدي الى انتفائه منتف فيثبت ان عصمة المال تتحول الى الله تعالى فلا يجب الضمان
ولان الجزاء قد اطلق ههنا وهو اذا اطلق في موضع العقوبات يراد به ما يجب
حقا لله تعالى على الخلوص بمقابلة فعل العبد واذا كان حقا له سبحانه على الخلوص
كانت الجناية واقعة على حقه سبحانه ومن ضرورة ذلك تحول العصمة التي هي محل
الجناية الى الله تعالى عند فعل السرقة حتى يقع جناية العبد على حقه تعالى
ليلحق العبد الجزاء منه والعصمة واحدة فمتى تحولت الى الله تعالى لم يبق للعبد
حق والتحق في حقه بما لا قيمة له كعصير المسلم اذا تحولت خمرا لم يبق للعبد حق
فيه فلم يجب الضمان لحقه لانتقال حقه وقد استوفى بالقطع ما وجب فلم يجب شيء
آخر ووجوب الرد حال قيام المسروق لا يدل على بقاء عصمته اذ الخمر المغصوبة من

السلم نسترد وان لم تكن معصومة لم فالرد للملك لا للعصمة والضمان للعصمة لا للملك وما يقال ان هناك عصمتين عصمة لحق الله تعالى فيوجب القطع وعصمة لحق العبد لا حياجه فيوجب الضمان كشرب خمر الذمي يجب فيه الحد لحق الله تعالى والضمان لحق العبد مدفوع بان العصمة واحدة والدليل عليه انا لا نجد القطع يجب الا بمال معصوم حقا للعبد وقد اوجب الله تعالى هنا القطع به لنفسه حيث سماه جزاء بالاطلاق تحقيقا لصيانته فانتقلت تلك العصمة كما ذكرنا ولم يبق للعبد عصمة يضاف الضمان اليها بخلاف شرب خمر الذمي اذ لم يجب الحد لحق العبد اذ لو شرب خمر نفسه وجب الحد واذا لم يجب لحقه وجب جبر حقه بالضمان وليس من ضرورة تحول العصمة تحول الملك الى الله تعالى حتى لم يبق للمالك حق الاسترداد وان كان المسروق قائما بعينه لان تحولها انما ثبت ضرورة تكامل الجناية وهي واقعة على المال فيتحول ما هو من اوصاف المال وهو العصمة لانها عبارة عن كونه حرام التعرض اما الملك فصفة المالك لانه عبارة عن القدرة على المحل فلا تنتقل لان المالك ليس محل الجناية ولانا انما قلنا بالتحول ليصير حراما لعينه ولا يبقى حلالا لعينه ولا ينافي بقاء الملك كونه حراما لعينه كعصير المسلم اذا تخمر صار حراما لعينه وان كان ملكه باقيا على ان ملك الله تعالى خالصا لا يوصف بالعصمة بل بالاباحة فلو قلنا بانتقال الملك اليه سبحانه بطلت العصمة فيبطل الجناية والمقصود تحقيقها لا ابطالها ولا يلزم من انتقال العصمة الى الله تعالى ان لا يجب القطع كما في سرقة الخمر لانه انما لا يجب القطع في سرقة الخمر لان من شرطه ان يكون المسروق معصوما حقا للعبد قبل السرقة فلذا لا يجب في صيد الحرم وحشيشه وان كان معصوما لله تعالى والخمر ليس كذلك فعدم الحكم لانعدام شرطه فان قيل قد يوجد القطع ولا يوجد شرطه كسرقة مال الوقف من المتولي توجب القطع ولا ملك لاحد اجيب بانه باق على ملك الواقف وبان المراد الملك حقيقة او حكما كمستحق الوقف لان الملك ليس لعينه شرطا في العصمة حتى تشترط حقيقته بل لانه متعلق بحق الغير فان قيل القطع شرع صيانة لحق العبد وفي سقوط العصمة ابطال حقه اجيب بان القطع لصيانة حقوق الناس وفيه ضرر على السارق فلا يضم اليه ضرر الضمان لئلا يجتمع ضرران لدفع ضرر واحد وهو خارج عن موضوع المجازاة واما الضرر اللاحق برب السرقة باسقاط الضمان فهو مجبور بالنفع العام وهو كمال الحفظ عليه وعلى سائر الناس والنفع العام يتحمل له الضرر الخاص وانما

لم يسقط القطع باسقاطهم لان المقصود الزجر وهو في حقهم انفع وشرط فيه طلب المسروق منه لان السرقة من الخاصمات المالية فيشترط دعوى من له يد حافظة لتظهر السرقة بخصومته عند الامام فيتمكن من الاستيفاء ونقل عن الكافي انه انما يقطع اذا اختار المالك القطع وان اختار الضمان لانه انتقال العصمة عندنا انما يثبت حال انعقاد السرقة موجبة القطع لمساس الحاجة الى الحفظ في تلك الحالة وليصير الفعل فيها مضمونا بالعقوبة الزاجرة وانما يتقرر هذا بالاستيفاء لان ما يجب حقا لله سبحانه تمامه بالاستيفاء فاذا استوفى القطع تبين ان حرمة المحل كانت لله تعالى فلا يجب الضمان للعبد وان تعذر الاستيفاء تبين انها كانت للعبد فيجب الضمان ثم ايراد السؤال من جانب الشافعي على هذا النهج هو المطور في التلويح وفي المغني وشروحه على وفق ما في المنار فمن قال في تقريره ما حاصله ان من قال القطع يوجب انتفاء الضمان لقوله عليه الصلاة والسلام لا غرم على السارق بعد ما قطعت يمينه لم يكن عاملا بهذا الخاص بل زايدا عليه بخبر الواحد لا تساعده ظاهر العبارة اذ حاصل السؤال فيها انكم نفيتم الضمان بما قطعوا وحاصل الجواب لا بل بقوله جزاء واما على ما قرره فيكون حاصل السؤال انكم زدتم على النص بخبر الواحد ولا يناسبه الجواب على ذلك النهج فتامل وقوله ثم لذلك صح ان يطلقها اي لاجل ان الخاص قطعي المدلول صح وقوع الطلاق بعد الخلع عملا بهذا النص اعني قوله تعالى فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره الاية وتحقيق ذلك ان اصحابنا ذهبوا الى ان الطلاق واقع بعد الخلع وان الخلع طلاق باين وذهب الشافعي رحمه الله تعالى الى انه لا يقع بعد الخلع وان الخلع فسخ لا طلاق لان النكاح عقد يحتمل الفسخ كالفسخ بعدم الكفاءة وخيار العتق والبلوغ فينفسخ بالتراضي بالخلع كالبيع واستدل اصحابنا رحمهم الله تعالى بانه سبحانه قال الطلاق مرتان اي التطليق المعقب للرجعة مرتان تطليقتان ثم ذكر افتداء المراة بقوله فان خفتم الاية اي ان ظننتم ان لا يقيما حقوق الزوجية فلا اثم عليهما فيما افتدت به نفسها ثم قال عقيبه فان طلقها اي فان طلقها بعد المرتين فدل على مشروعية الطلاق بعد الخلع عملا بموجب الفاء والشافعي رحمه الله تعالى جعل ذكر الخلع وهو قوله تعالى ولا يحل لكم ان تاخذوا الى قوله سبحانه فاولئك هم الظالمون معترضا واورد عليه اصحابنا بان اتصال الفاء باول الكلام وانفصاله عن الاقرب مشوش

ابن ملك

للنظم كما ذكره في التوضيح واعترض هذا بان اتصال الفا بقوله سبحانه الطلاق مرتان
قول عامة المفسرين فكيف يحكم بتشويشه واجيب بان التشويش انما هو على تقدير ان
يكون قوله ولا يحل لكم اعتراضا مستقلا وارادة بيان الخلع غير منصرف الى الطلقتين
المذكورتين واما على قولنا على ما عليه عامة المفسرين ودل عليه سياق النظم الكريم من ان
الافتدا منصرف الى الطلقتين والمعنى لا يحل لكم ان تاخذوا في الطلقتين شيا الا ان يخافا
ان لا يقيما حدود الله فان خافا فلا اثم في الاخذ والافتدا فلا تشويش لان اتصال
فان طلقها بقوله الطلاق مرتان هو معنى اتصاله بالافتدا لانه ليس بخارج عن
الطلقتين فكانه قال فان طلقها بعد الطلقتين اللتين كلتاهما او احدهما خلع
وافتدا فلا يرد لزوم عدم مشروعية الخلع قبل الطلقتين عملا بموجب الفا في قوله سبحانه
فان خفتم ولا لزوم تربيع الطلاق بقوله سبحانه فان طلقها لترتبه على الخلع المترتب
على الطلقتين وذلك لان الخلع ليس بمرتب على الطلقتين بل مندرج فيهما والمذكور
عقيب الفا ليس نفس الخلع بل انه على تقدير الخوف لا جناح في الافتدا كذا في التلويح
وحاصله ان الله تعالى ذكر ان الطلاق مرتان ثم ذكر انه يجوز ان يكون احدهما او كلتاهما
على مال ثم قال فان طلقها يعني طلقة ثالثة بعد الطلقتين المذكورتين سوا كانتا
بلا مال او كانت احدهما او كلتاهما بمال فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره فتبين
بهذا ان قوله سبحانه فان طلقها معطوف على قوله سبحانه الطلاق مرتان عند الشافعي
وعند ايمتنا رحمهم الله تعالى غير ان الخلع عند الشافعي ذكر اعتراضا مستقلا بين المتعاطفين
لا مساس له بما قبله اذ هو فسخ عقد لا طلاق ولا بما بعده اذ في الطلاق لا يتصور
ترتيبه على الفسخ سواء اريد بقوله مرتان تطليقتان كما هو حقيقة التثنية على
ما عليه اكثر المفسرين او معنى التكرير اي طلقة بعد طلقة كما في ارجع البصر كرتين
فمن اعترض على دعوى اتصال الفا بالخلع لانه اقرب قائلا انها متصلة بقوله
سبحانه الطلاق مرتان يعني ان التطليق الشرعي تطليقة بعد اخرى على
التفريق لا حقيقة التثنية يعني فان طلقها بعد الطلقتين طلقة اخرى
استوفى نصابه فقد تساهل اذ لا يختص اتصالها باول الكلام بكونها للتكرير
لا لحقيقة التثنية سيما وصرف التثنية عن حقيقتها خلاف الظاهر وخلاف

ماعليه

ماعليه الاكثرون ولا يكون لقوله سبحانه من بعد كثير فايدة كما ذكره التفتازاني
في حاشية الكشاف ووجهه لا يخفى على ان الحمل على مجرد التكرير وقوله عقيبه يعني فان
طلقها بعد التطليقتين معرفا باللام نبوة لان ذكر الطلقتين انما يناسب حمل قوله
سبحانه مرتان على حقيقة التثنية لا التكرير كما ذكره التفتازاني في الحواشي المذكورة
وان الخلع عند ايمتنا ذكر بيانا لحال الطلقتين وان ذلك بلا مال تارة وبمال اخرى
كما سمعت عن التلويح وان اتصال قوله سبحانه فان طلقها بذكر الافتدا اتصال بقوله
الطلاق مرتان لان الافتدا من روادفه واحدى كيفياته غير انه مرتب على اول الكلام
اعني قوله سبحانه الطلاق مرتان ومعطوف عليه لا على الافتدا فحسب كانه قيل الطلاق
مرتان فان خافا ان لا يقيما حقوق الزوجية فلا باس بالخلع بان يكون احدهما او كلتاهما
بمال فان طلقها طلقة ثالثة بعد التطليقتين سواء كانتا بلا مال او احدهما او كلتاهما
بمال فلا تحل له الا بعد ان يكون الطلاق الثالث واقعا بعد تطليقتين ليس فيهما
خلع او فيهما خلع فمن قال في معرض الجواب عن اعتراض الشافعي انه رتب في الاية
الطلقة الثالثة على الافتدا وان غاية ما يفهم من ذلك جواز وقوع الطلاق الثالث بعد
الخلع واما الانحصار فمن اين يفهم فقد تسامح اذ قد عرفت ان الترتيب والعطف
انما هو على قوله سبحانه الطلاق مرتان وان ذكر الخلع من روادفه وان المعنى فان
طلقها ثالثة بعد التطليقتين كما ذكروه فان طلقها ثالثة بعد الافتدا وان كان
وقوع الثالثة بعد الافتدا احد ما صدقاته وكذا قوله وغاية ما يفهم الخ لا يخلو عن
قصور اذ كما يفهم جوازه بعد الخلع يفهم جوازه من غير سبق خلع واليه اشار
العلامة التفتازاني في التلويح حيث قال فان قيل الفاء لمجرد العطف من غير ترتيب
والا لزم من اثبات مشروعية الطلقة الثالثة ووجوب التحليل بعدها من غير سبق الافتدا
الزيادة على الكتاب بل ترك العمل بالفا قلنا لو سلم فبالاجماع والخبر المشهور كحديث العسيلة
انتهى يشير الى انا لا نسلم لزوم ذلك وانما يلزم لو كانت الطلقة الثالثة مرتبة بالفا على الافتدا
فقط وليس كذلك بل على مطلق الطلاق الذي قد يكون على مال وقد لا يكون نعم
يرد على ما قرره ان لا يكون المراد بقوله الطلاق مرتان الرجعي على ما ذكره لان الخلع
طلاق باين واجاب عنه في التلويح بان كونه رجعيا انما هو على تقدير عدم الاخذ

ابن ملك

قوله او فاذا ... المعنى ان طلقها بعد الطلقتين ... او
احديهما ... الثالثة
بعد الافتدا ... احتمالات

ابن ملك

ثم قال واعلم ان هذا البحث مبني على ان يكون التسريح اشارة الى ترك الرجعة واما اذا كان
اشارة الى الطلقة الثالثة كما هو المروي فلا بد ان يكون قوله فان طلقها بيانا لحكم التسريح اي فان
اثر التسريح فلا تحل له الاية وح لا دلالة في الاية على شرعية الطلاق عقيب الخلع ثم دعوى كون
الفاء هنا للترتيب في الذكر ممنوعة لان كونها للترتيب في الذكر لم يقل به احد كما قيل بل لاختصاص
بمواطن ليس هذا منها كمدح الشيء او ذمه بعد جري ذكره كقوله سبحانه واورثنا الارض
نتبوأ من الجنة حيث نشاء فنعم اجر العاملين وقوله سبحانه ادخلوا ابواب جهنم خالدين فيها
فبئس مثوى المتكبرين او التفصيل بعد الاجمال كقوله سبحانه ونادى نوح ربه فقال
وقوله كما بلا المهر الولي ان عقد الخ اى مثل ما ذكرنا من وقوع الطلاق بعد الخلع لكون الخاص
قطعيا ما اذا عقد الولي نكاح المفوضة اى التي اذنت لوليها ان يزوجها من غير تسمية
مهر او على ان لا مهر لها فانه يجب لها بالعقد نفسه مهر المثل عملا بقوله سبحانه ان تبتغوا
باموالكم لان الباء لفظ خاص معناه الالصاق وهي حقيقة فيه مجاز في غيره ترجيحا للمجاز
على الاشتراك فلا ينفك الابتغاء اى الطلب بالعقد الصحيح عن المال فيجب مهر المثل بالعقد
عندنا بلا تاخير الى الوطي عملا بموجب الباء اذ مقتضى الالصاق عدم الانفكاك وعند
الشافعي لا يجب الا بالتسمية او بالوطي فيتأخر الوجوب عن العقد فلا يكون فيه عمل
بهذا الخاص فاذا مات احد الزوجين وجب مهر المثل عندنا وعنده لا يجب واما اذا دخل
بها فيجب مهر المثل اتفاقا واذا طلقها قبل الدخول فلا مهر لها اتفاقا واما اذا زوجت
نفسها بلا مهر فليس محل الخلاف لان نكاحها غير منعقد وعند الشافعي رحمه الله تعالى
فان قيل المفهوم من الاية ان العقد المشروع هو الملصق فيه المال فلا يكون ما لا يذكر
فيه المال مشروعا ولا ريب في صحته قلنا الابتغاء هو الطلب بالعقد الصحيح اما ان يكون ملصقا
بذكر المال واشتراطه فيرد ما ذكرت او بوجوبه ولزومه فلا يرد ولا سبيل الى الاول
بدلالة قوله سبحانه لا جناح عليكم ان طلقتم النساء ما لم تمسوهن او تفرضوا لهن
فريضة على صحة النكاح بدون تسمية المهر بواسطة دلالته على تحقق الطلاق بدون
سبق فرض المهر وتحققه فرع تحقق النكاح فتعين الثاني والملاصق لوجوب المال
شرعا هو العقد الصحيح لا ما يكون بالاجارة او المتعة ولا بالعقد الفاسد اذ يتراخى
وجوب مهر المثل في العقد الفاسد الى زمان الوطي واما ما قيل في معرض الجواب

قوله حقيقة الخ وذكر لان ... الاشتراك ... عدم الجواز ... كل معنى من معانيه ... مجاز ولفظه في الكلام ... المجاز

انا لا نسلم اللزوم لان المهر لا ينتفي بنفيه فيكون ثابتا سماه او نفاه ثم ما يرد على ظاهره
ان استدلال بما هو محل النزاع الا ترى الى ما ذكره صاحب الهداية من استدلال الشافعي
في هذا المقام من ان المهر خالص حقها فيتمكن من نفيه ابتداء كما تتمكن من اسقاطه
انتهاء فتامل ويؤيد ما ذكرنا من اعتبار اللصوق بالوجوب ما اجاب به بعض الفضلاء
عما عسى يورد هنا من انكم قد تركتم ايضا العمل بالخاص حيث قلتم ان وجوب مهر المثل
حين الدخول او الموت على سبيل البدل فلم يكن وجوب المال ملصقا بالعقد حيث قال
في الجواب ان الموقوف على ما ذكر هو تقرير المهر واما اصل وجوبه فقد ينفك عن
تقريره كما اذا زوج المولى امته بعبده حيث يجب المهر ثم يسقط لعدم الفائدة في
الزام المولى له عليه وبعد فالموضع موضع نظر والله سبحانه الهادي

ولم يضف للعبد قدر المهر ... بل كان بالشرع ثبوت القدر
اذ جاء في الكتاب ما فرضنا ... وكان قطعيا وليس ظنا

يعني ولكون الخاص قطعي المدلول لم يضف قدر المهر الى العبد فلم يكن تقديره
مفوضا اليه بل كان ثابتا بالشرع لقوله في الكتاب العزيز قد علمنا ما فرضنا عليهم
وكان ذلك قطعيا لا ظنيا اى ليس مظنونا وذلك لان الفرض لفظ خاص حقيقة في
التقدير بدليل غلبة استعماله فيه شرعا يقال فرض القاضي النفقة اى قدرها
قال الله تعالى او تفرضوا لهن فريضة ومنه الفرايض للسهام المقدرة مجاز في غيره
دفعا للاشتراك وكذا الكناية لفظ خاص اريد به المتكلم فدل على ان المهر مقدر
بتقدير الله تعالى وتقديره اما بمنع الزيادة او منع النقصان والاول منتف بالاجماع
فتعين الثاني فيكون الادنى مقدرا وكان مجملا فبينه النبي عليه الصلاة والسلام
بقوله لا مهر اقل من عشرة دراهم فمن لم يجعل المهر مقدرا شرعا كالشافعي رحمه الله
تعالى حيث قال ذلك موكول الى راى العاقدين وان كل ما يصلح ثمنا يصلح مهرا
لم يكن عاملا بهذا الخاص واعترض بتصريح الائمة بانه حقيقة في القطع لغة وفي
الايجاب شرعا وحمله على الايجاب هو اللائق بالاية بقرينة على وبعطف ما ملكت
ايمانهم والمراد ايجاب ما للازواج والمماليك من النفقة والكسوة وغيرها والنفقة
غير مقدرة شرعا واحسن ما قيل في الجواب عن ذلك ان الحمل على التقدير دون الايجاب

متعين لان اصل المهر قد علم وجوبه وانه من جنس المال من قوله تعالى ان تبتغوا باموالكم
على ما تقدم فتعين حمل الفرض على التقدير حملا للكلام على الافادة دون الاعادة وانت خبير
بان عطف او ما ملكت ايمانهم لا يساعد عليه الا ان يحمل الفرض في جانب المعطوف
على معنى الايجاب بقرينة تعدية الفعل في جانب المعطوف عليه بعلى فانه لتضمينه
معنى الايجاب لا محالة ونظيره ما قيل في قوله سبحانه الم تر ان الله يسجد له من في السموات
ومن في الارض الى قوله وكثير من الناس فتامل

قوله ونظيره الخ فان السجود في الاول بمعنى الانقياد وفي قوله تعالى وكثير من الناس وضع الجبهة والا يلزم المنافي جميع الناس

باب الامر

والامر منه وهو قول القائل افعل ومثله ابسط وجامل
اذا يقول ذلك استعلا مراده اخص ولا امتراء

اي من الخاص الامر والمراد به اللفظ الدال على انشاء الطلب وهو قول القائل افعل ومثله في كونه امرا بجزء من الآخر قول القائل ابسط وجامل وان لم يكن من الثلاثي فالمراد بالقول المقول لا للفظ بمعنى الملفوظ لظهور ان الذي هو قسم من الخاص الذي هو احد اقسام النظم انما هو لفظ الامر لا التكلم الذي هو المصدر فقوله افعل محله الرفع على البدلية من لا النصب به فالفعل والاشارة ليسا امرين لانهما ليسا من مقولة القول والمراد بقوله على سبيل الاستعلا على سبيل طلب العلو وعد المتكلم نفسه عاليا فخرج الدعاء والالتماس ما هو بطريق الخضوع والتساوي ولم يشترط العلو ليدخل قول الادنى للاعلى افعل استعلا ولذا ينسب الى سوء الادب وعرف الامر في المنار بقوله هو قول القائل لغيره على سبيل الاستعلا افعل فقيل المراد بافعل ما يكون مشتقا على هذه الطريقة وهي القاعدة في استخراج الامر من المضارع واورد عليه انه يخرج الامر للغايب الخ وان الاصوب ان يراد من افعل ما يدل على طلب فعل ساكن الآخر وانت خبير بان قوله لغيره باللام التبليغية يقتضي التخصيص بالخطاب وحمل اللام على مثل اللام في قوله سبحانه وقالت اولاهم لاخراهم لا يلايم المقام فلذا لم يذكر لغيره اقتصارا في التوضيح فالاظهر ان المراد بما في المنار الامر المستخرج من المضارع لظهور ان امر الغايب ملحق به الحاقا اسماء الافعال الموضوعة للطلب بالامر عند الاصوليين كما ذكره بعض الفضلاء والاقرب الى الصواب ما نقل عن ايضاح المفصل من ان افعل عندهم

علم

علم جنس لكل ما يدل على طلب الفعل من لغة العرب ولا يضر التخصيص بلغتهم اذ كان المقصود معرفة احكام الشرع المستفادة من الكتاب والسنة وبهذا يعلم ان ما اورد في التلويح على هذا التعريف من انه ان اريد اصطلاح العربية فهو غير جامع لان صيغة افعل امر سواء كان على طريق الاستعلا او لا وان اريد اصطلاح الاصول فغير مانع لان صيغة افعل على سبيل الاستعلا يجي للتهديد والتعجيز وليست بامر محل نظر اذ الترديد بين ما ليس اصطلاح الفن وما هو اصطلاحه غير مستحسن فتعين الثاني جزما ولا يرد عليه ما ذكر من التهديد والتعجيز اذ لم يقصد بذلك الطلب والمقصود بافعل الطلب اذ المراد منه ما هو المتبادر بالامر عند الاطلاق ودعوى انه خرج بكونه قيد الاستعلا مستدركا ممنوعة اذ ليس الاستعلا متبادرا من صيغة الامر تبادر الطلب كيف وقد ذهب قوم الى عدم اشتراطه حتى قال العلامة عضد الدين رحمه الله تعالى ان الحق ان لا يشترط الاستعلا لقوله تعالى حكاية عن فرعون فماذا تامرون واجاب المحشون هناك بانه مجاز عن المشاورة او ان فرعون اظهر التواضع استمالة لقلوبهم فلا بدع ان قيد من قيد بالاستعلا تنصيصا على ما هو الحق عنده واحترازا عن مذهب الخصم فلا استدراك هذا وعرفه ابن الحاجب بانه اقتضاء فعل غير كف واورد عليه نحو اكفف واجيب بان المراد غير كف عن الفعل الذي اشتق منه صيغة الاقتضاء فاورد عليه اكفف عن الكف واجيب بان المراد غير كف عن المشتق منه من حيث انه مشتق منه او بان الدال على الكف عن الكف انما هو المجموع لا فعل الامر نفسه وهو نظير ما اورد على تعريف الاستفهام بانه طلب يكون المطلوب به حصول امر في ذهن الطالب من نحو علمني وفهمني حيث اجيب بان المراد من حيث انه طلب فلا ينتقض بدلالة المجموع ومجرد فهم وعلم طلب حصول امر في الذهن مطلقا وانما قدم الامر على النهي لان ما ثبت به من الايمان والعبادات اشرف او لانه اول مرتبة ظهرت لتعلق الكلام الازلي اذ الموجودات كلها ظهرت بخطاب كن على ما هو المختار كما في بعض شروح المغني وقوله مراده الخ يعني ان المراد والمقصود من الامر يختص

بصيغة فالفعل ليس موجبا خلاف قوم قد رأوه مذهبا

يعني ان المراد من الامر وهو الايجاب يختص بصيغة الامر فلا يوجد الايجاب بدون الصيغة والباء داخلة على المقصور عليه على ما هو الاصل في لفظ التخصيص والاختصاص والخصوص من ادخال الباء على المقصور عليه اعني من له الخاص فيقال منه خص المال بزيد اي هو له

دون غيره وقد تعارف في الاستعمال ادخالها على المقصور كقولك خص زيد بالمال
بناء على تضمين التمييز والانفراد وذلك لان تخصيص شئ باخر في قوة تمييز الاخر به فكأنك
قلت ميّز زيدا بالمال عن غيره ومنه قوله سبحانه يختص برحمته من يشاء وقولهم واختص ابوا
ذكره السيد في شرح المفتاح وانما لم يتعرض لاختصاص الصيغة به كما هو المذهب ايضا
لما سيأتي من ان الامر للايجاب دون غيره من الندب ونحوه فقوله في المنار ويختص مراده
يعني الايجاب بصيغة لا رضماي لذلك المراد قصد البيان الاختصاص من الجانبين
مع انه يرد عليه ان اللزوم لا يستلزم الاختصاص كما في اللازم الاعم مستدرك لما
سيأتي فيه بعيد ذلك من ان موجبه الوجوب لا الندب وغيره هذا واورد على دعوى
اختصاص الايجاب بصيغة الامر انه قد يستفاد من الخبر مثل قوله سبحانه والوالدات
يرضعن واجيب بما في التوضيح من انه امر مجازا عدل به الى صورة الخبر مبالغة لان المخبر
به اذا لم يوجد في صورة الخبر يلزم الخلف نظرا الى الظاهر واذا لم يوجد المامور به في الامر
لا يلزم الكذب فكان الخبر ابلغ لانه يلزم في تخلفه نظرا الى صورة الخبر ما لا يليق بالشارع
نظرا الى ظاهر الخبر من غير ترك مع الاقتران بالوعيد دليل الوجوب كما ذكره ابن الهمام في باب
الاعتكاف وقوله **فالفعل** ليس موجبا تفريع على اختصاص الوجوب بالصيغة اي حيث
كان المراد بالامر اعني الوجوب مخصوصا بالصيغة لا يستفاد الا منها ففعله عليه الصلاة
والسلام ليس موجبا اذ لا ايجاب الا بالصيغة وليعلم انه اذا نقل عن النبي عليه الصلاة والسلام
فعل فان كان سهوا كسهوه عليه الصلاة والسلام في الصلاة او طبعا كالاكل والشرب او خاصا
به كالتهجد والضحى والسواك والتزوج فوق الاربع فلا ايجاب اجماعا وان كان بيانا لمجمل
يجب اتباعه اجماعا وان كان غير ذلك فهل يجوز ان نقول هو امر حقيقة يجب اتباعه او لا
فقال بعض اصحاب الشافعي نعم وقال الاكثرون لا وهو المختار كما هنا وللمخالف
مقامان احدهما اصل وهو ان الفعل امر والثاني متفرع عليه وهو انه للايجاب اذ
كل امر للايجاب واحتجوا على الاصل بقوله تعالى وما امر فرعون برشيد اي فعله لانه
للايجاب الموصوف بالرشد وكذا قوله تعالى وامرهم شورى بينهم تنازعتم في الامر تعجبين
من امر الله وامثال ذلك والاصل في الاطلاق الحقيقة ولا سبيل الى المجاز لعدم الاتصال
بينهما صورة ومعنى لان الامر للطلب ومعنى الفعل تحقق الشئ ولئن سلم جوازه

كذا قيل والاظهر ان التصور [illegible] الصلاة
الوجوب [illegible] مطلقا [illegible]

فالحمل على الحقيقة اولى واحتجوا على الفرع بقوله عليه الصلاة والسلام صلوا كما رأيتموني اصلي
قاله حين شغل عن اربع صلوات يوم الخندق فقضاها مرتبة فثبت بهذا النص ان فعله
واجب الاتباع وهو معنى كونه للايجاب كما ثبت ان قوله موجب بقوله تعالى اطيعوا الله
واطيعوا الرسول ثم الاحتجاج على الاصل وان كان كافيا في اثبات الفرع لكن المقصود
انه مع ابتنائه على الاصل وثبوته بادلته له دليل مستقل على ثبوته على انه ربما
يمنع ان الامر مطلقا يفيد الوجوب ويدعى اختصاص القول بذلك ثم لما احتج الخصم على كل
من الاصل والفرع شرع المصنف في رد كل من الدليلين وبدأ برد الدليل على الفرع
تبعا لما في المنار لان الاصل اعني كونه امرا حقيقة في الفعل بحث لغوي مما يمكن اثباته
بالنقل عن ائمة اللغة بخلاف الفرع اعني كون الفعل موجبا لانه بحث اصولي فكان بالاهتمام
اولى فلذا قدمه فقال

للمنع في الشرع عن الوصال ومثل ذاك الخلع للنعال

تعليل لان الفعل ليس موجبا متضمن للمعارضة لما تمسكوا به من السنة بما روي انه عليه
الصلاة والسلام واصل في الصوم فواصل اصحابه رضوان الله تعالى عليهم فانكر عليهم عليه الصلاة
والسلام ونهاهم عن ذلك وقال ايكم مثلي اني ابيت عند ربي يطعمني ويسقيني وبما روي
انه بينا رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلي اذ خلع نعليه فوضعهما على يساره فلما
رأى القوم ذلك القوا نعالهم فلما قضى صلاته قال ما حملكم على القائكم نعالكم قالوا
رأيناك القيت فقال عليه الصلاة والسلام ان جبريل عليه السلام اخبرني ان فيهما قذرا
اذا جاء احدكم المسجد فلينظر فان رأى في نعليه قذرا فليمسحهما وليصل فيهما فلو كان
فعله موجبا لما انكر فثبت ان الفعل ليس موجبا واما ما يقال من ان الانكار لم يكن للمتابعة
لذاتها بل لامر زائد كترك السكينة والتجنب عما ينافي الصلاة وتحقق الاختصاص به
عليه الصلاة والسلام فغير وارد اذ مقتضاه على هذا تبيين العلة والخصوص لا الانكار
وكذا القول بان هذا مشترك الالزام اذ لو لم يكن الفعل موجبا لما اتبعوه وفهمهم وجوب
الاتباع دليل عليه مدفوع بانه يجوز ان يكون ذلك منهم بطريق الندب ولا نسلم فهمهم
وجوب الاتباع ولو سلم فلا نسلم انهم فهموه من الفعل بل من قوله صلوا كما رأيتموني اصلي قال
في التلويح ونعم ما قال الغزالي رحمه الله تعالى انهم لم يتبعوه في جميع افعاله فكيف صار اتباعهم

ابن ملك

ن البعض دليلا ولم نصرحا لغتهم للبعض دليلا .

لكن وجوب الفعل من صلوا كما ... رأيتموني والحديث قد نما

جواب عما تمسكوا به من الحديث المتقدم ذكره وحاصله ان وجوب الاتباع في الصلاة انما استفيد بهذا الحديث لا بالفعل والا لما احتيج الى هذا الامر بعد قوله سبحانه اطيعوا الله واطيعوا الرسول

واذ سمي الفعل امرا لا عجب ... اذ كان ذا تجوزا باسم السبب

جواب عما استدل الخصم به على الاصل السابق من كون الفعل امرا من مثل قوله سبحانه وامرهم شورى بينهم وقوله سبحانه تنازعتم في الامر وقوله سبحانه اتعجبين من امر الله وقوله سبحانه وما امر فرعون برشيد وامثال ذلك مما شاع وذاع وحاصله انه لا يتعجب من ذلك ويقال كيف سمي الفعل امرا وانتم تمنعون ذلك لان هذا من قبيل المجاز تسمية للمسبب باسم السبب اذ الامر سبب للفعل فسمي الفعل باسم سببه مجازا مرسلا ولا يرد عليه انه لا يتمشى في بعض الصور مثل قوله سبحانه وما امر فرعون برشيد اذ ليس امره سببا للفعل منفسه لما ان المعتمد عند البيانيين انه يكفي في المجاز بعلاقة السببية اطلاق السبب على جنس المسبب من غير اشتراط خصوصية السبب كما اذا قلت رعينا الغيث مريدا النبات وان لم يحصل بالمطر ثم ما هنا على وفق ما في المنار وما قيل انه كان ذا انه يمنع ويقول لا نسلم ان المراد من الامر الفعل لان الرشد بمعنى الصواب يتصف به القول كالفعل فانت خبير بان المنع في خصوص هذه الاية لا يجدي نفعا في دفع الخصم لكثرة الدلايل التي لا يتمشى فيها هذا المنع وشيوع اطلاق الامر على الفعل من غير تكير ولم يسبق منه ذكر هذه الاية بخصوصها من جانب الخصم ليتعرض الى المنع فالوجه ذكر الجواب الدافع لما وقع في ساير المواضع وهو القول بالمجاز متى اطلق الامر على الفعل وانما قلنا بالمجاز دون الاشتراك وان كان كل منهما خلاف الاصل لان المجاز اكثر كما في التلويح .

ثم الوجوب موجب للامر ... ان قبل حظر او عقيب الحظر

للوجوب بفتح الجيم الامر الثابت فهو والحكم والمقتضى الفاظ مترادفة عند الفقهاء كما نقل عن فتاوى العلامة قاسم والمراد ان الامر الثابت بصيغة الامر نحو افعل هو الوجوب وهو اللزوم فالمراد الوجوب اللغوي لا الفقهي فيعم القطع والظني لان منه ما ثبت بخبر الواحد هو ظني كذا في تعليق الانوار وقوله ان قبل حظر

الخ اي ان موجب الامر الوجوب سواء كان قبل المنع او بعده لان الدلايل الدالة على كون الامر للوجوب كما سياتي لا تفرقة بين الوارد بعد الحظر وغيره كما في التلويح ولقايل ان يقول ان الدلايل المذكورة انما هي في الامر المطلق والورود بعد الحظر قرينة على ان المقصود رفع التحريم لانه المتبادر وهو حاصل بالاباحة والوجوب والندب كالزيادة لا بد لها من دليل وقيل للندب كالامر بطلب الرزق وسبب المعيشة بعد الانصراف من الجمعة وعن سعيد بن جبير اذا انصرفت من الجمعة فساوم بشيء وان لم تشتره وقيل للاباحة كالامر بالاصطياد بعد الاحلال واجيب بان المثال الجزئي لا يصحح القاعدة الكلية لجواز ان يثبت الندب او الاباحة في الامر بمعونة القرينة وهو ان مثل الكسب والاصطياد انما شرع حقا للعباد فلو وجب لصار حقا عليهم فيعود على موضوعه بالنقض واعلم ان المشهور في كتب الاصول ان الامر المطلق بعد الحظر للاباحة عند الاكثرين وللوجوب عند البعض وذهب البعض الى التوقف ولا نزاع في الحمل على ما يقتضيه المقام عند انضمام القرينة .

وليس بالندب ولا التوقف ... ولا اباحة لذاك قد نفي

بالنص شرعا خيرة المامور ... وكان بالوعيد والتحذير

حقيقة ان يترك والدليل ... فيه من الاجماع والمعقول

لا خفا ان صيغة الامر تستعمل في معان كثيرة منها الايجاب كقوله تعالى اقيموا الصلاة والندب كقوله تعالى فكاتبوهم والتاديب وهو قريب من الندب الا ان الندب لثواب الآخرة والتاديب لتهذيب الاخلاق واصلاح العادات لقوله عليه الصلاة والسلام كل مما يليك والارشاد وهو قريب منه الا انه يتعلق بالمصالح الدنيوية كقوله سبحانه واشهدوا والاباحة نحو كلوا والامتنان نحو كلوا مما رزقكم الله والتهديد اي التخويف كقوله اعملوا ما شئتم والانذار وهو قريب منه كقوله تعالى قل تمتع بكفرك قليلا فانه ابلاغ مع التخويف والتعجيز كقوله تعالى فاتوا بسورة والافحام ويختص بموضع المناظرة كقوله تعالى فات بها من المغرب بخلاف التعجيز والتسخير كقوله تعالى كونوا قردة والاهانة كقوله تعالى ذق انك انت العزيز الكريم والاكرام نحو ادخلوها بسلام والتسوية كقوله اصبروا او لا تصبروا والدعاء نحو اللهم اغفر لي والالتماس والتمني نحو قوله الا ايها الليل الطويل الا انجلي والتعجب نحو اسمع بهم وابصر والاحتقار كقوله تعالى القوا ما انتم ملقون والفرق بين الاهانة والاحتقار

قوله واجيب اي عن الامثلة ... الندب او الاباحة بالقرائن ... منه

قوله والا لما احتيج ... يعني ... يستفاد ... من نفسه ... اطاعته عليه الصلوة والسلام ... حاجة الى الامر ... صلوا كما رأيتموني ... حديث

ابن ملك

لا الاهانة للمخاطب والاحتقار لفعله والتكوين كقوله تعالى كن فيكون والاخبار كقوله
فليضحكوا قليلا وقوله عليه الصلاة والسلام اذا لم تستح فاصنع ما شئت يعني اذا ما استحييت
صنعت ما شئت فهذه احد وعشرون موضعا ولا خلاف ان صيغة افعل ليست حقيقة
في جميع هذه الوجوه لان معنى التحقير والتعجيز والتسوية مثلا غير مستفاد من مجرد
الصيغة وانما يفهم من القرائن فذهب عامة العلما الى انها حقيقة في احد هذه
المعاني عينا من غير اشتراك اذ الاصل عدمه فذهب الجمهور الى انها حقيقة في الوجوب
مجاز في غيره وذهب بعض اصحاب مالك رحمهم الله تعالى الى انها حقيقة في الاباحة
لانها لطلب وجود الفعل وادناه المتيقن اباحة وذهب جماعة والشافعي في احد قوليه
الى انها حقيقة في الندب مجاز في غيره لانها لطلب الفعل فلا بد من رجحان جانبه على
جانب الترك وادناه الندب لاستواء الطرفين في الاباحة وكون المنع عن الترك امرا زائدا
على الرجحان ورد بان الاصل في الاشيا الكمال وهو الوجوب ههنا لان الناقص ثابت من
وجه دون وجه فمن جعلها للاباحة والندب جعل النقصان اصلا والكمال عارضا
وهو قلب المعقول كما في التلويح وذهب البعض الى انها مشتركة بين الوجوب والندب
والاباحة والتهديد بالاشتراك اللفظي كالعين وقيل هي مشتركة بين الوجوب والندب
والاباحة بالاشتراك اللفظي وقيل بالمعنوي بان يكون حقيقة في الاذن الشامل للثلاث
وقيل مشتركة بين الايجاب والندب لفظا وهو منقول عن الشافعي رحمه الله تعالى
وقيل معنى بان يجعل حقيقة في الطلب الشامل لهما وهو ترجيح الفعل على الترك
وقال ابو الحسن الاشعري والقاضي الباقلاني والغزالي ومن تبعهم لا ندري انها
حقيقة في الوجوب فقط او الندب فقط او فيهما بالاشتراك فعلى قول هؤلاء جميعا
اعني من قال بالاشتراك اللفظي او المعنوي او بلا ادري لا حكم لها اصلا بدون
القرينة الا التوقف مع اعتقاد ان ما اراده صاحب الشرع حق لانها مجملة لازدحام
المعاني فيها وحكم المجمل التوقف الا ان التوقف عند البعض في نفس الموجب وعند
البعض في تعيينه ذكره في التحقيق شرح مختصر الاخسيكتي وبهذا عرفت ان المراد
بالتوقف عدم الحكم بشيء بدون القرينة وهو متمش على القول بالاشتراك لفظا او معنى
وعلى القول بلا ادري كما سمعته مفصلا فمن اقتصر من شراح المنار في بيان التوقف

ابن ملك

على القول بالاشتراك فقد قصر كمن قصر في شرحه ايضا على القول بلا ادري وقال
ان المصنف لم يتعرض لمذهب الاشتراك وقوله لذلك قد نفى الخ دليل لكون الوجوب
موجب الامر اي صيغته اي موجبه الوجوب لان الله تعالى قد نفى خيرة المامور بالنص
لقوله سبحانه وما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله ورسوله امرا ان يكون لهم الخيرة
من امرهم فان القضا بمعنى الحكم وتحقيقه اتمام الشيء قولا كما في قوله سبحانه
وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه او فعلا كقوله سبحانه فقضاهن سبع سموات اي
خلقهن واتم امرهن ولا يخفى ان الاسناد الى الرسول يابى هذا المعنى فتعين
الاول والمراد من الامر القول لا الفعل لانه ان اريد فعله سبحانه فلا معنى
لنفي خيرة المؤمنين عنه وان اريد الحكم بفعلهم او بشيء احتيج الى تقدير البا
والاصل عدمه فقوله سبحانه امرا عام لوقوعه في سياق النفي معنى لا الشرط لانه
لا يعم ما في سياقه الا اذا كان بمعنى النفي كما في التلويح او مطلق وبه يتم المطلوب لان المدعى
ان الامر المطلق للوجوب وهو نصب على المصدر او التمييز لما في الحكم من الابهام او الحال
على انه بمعنى اسم الفاعل فيكون قضى منزلا منزلة اللازم وهذا وان كان ارتكابا لما هو
خلاف الاصل يستحسن لما فيه من العموم الملايم للمقام وهو مقتضى البلاغة بخلاف حذف
البا وايصال الفعل فانه لا نكتة معنوية ولو ارتكب الحذف والايصال لم يصح نفي الخيرة على
الاطلاق لجواز ان يكون الحكم بندب فعل شيء او اباحته فتثبت الخيرة وعلى تقدير ان
يكون الحكم بفعل موجبا يثبت المدعى فان الامر حكم بالفعل والضمير في لهم لمؤمن
ومؤمنة والجمع لوقوعهما في سياق النفي وفي امرهم لله ورسوله والجمع للتعظيم او هو
مصدر مضاف الى المفعول واقع على ما وقع عليه ضمير لهم وحاصل الاية والله تعالى اعلم
ما كان لهم ان يختاروا من امرهما شيا بل يجب عليهم المطاوعة في جميع اوامرهما
وكذا قوله تعالى ما منعك ان لا تسجد بعد قوله سبحانه اسجدوا لآدم فانه ورد
في معرض الذم على المخالفة ويعلم منه ان لا اختيار للمامور في ما امر به واما ما قيل
من ان كون الامر فيه للوجوب انما عرف بقرينة الذم والكلام في الامر المطلق فلا يخفى ما
فيه اذ الذم انما يتحقق بعد تحقق الوجوب بالامر المطلق اعني اسجدوا اذ هو مجرد عن
القرينة والمستفاد من الذم العلم بكون ذلك الامر للوجوب كما لا يخفى وقوله وكان بالوعيد

الخ الضمير في كان للمامور وهو عطف على قوله قد نفى وهو دليل مثله على كون موجب
الامر الوجوب و ذلك لان الله تعالى حذر المخالفين للامر عن اصابة الفتنة في الدنيا
والعذاب في الآخرة بقوله سبحانه فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او
يصيبهم عذاب اليم لما ان تعليق الحكم بالوصف مشعر بالعلية فيجب ان يكون ذلك سبب مخالفتهم
للامر وهي ترك المامور كما ان موافقته الاتيان بالمامور كما هو المتبادر الى الفهم لا عدم
اعتقاد حقيقته فسوق الاية للتحذير من مخالفة الامر وانما يحسن ذلك اذا كان
فيها ما ذكر من الشر ولا يكون ذلك في مخالفة الامر الا اذا كان المامور به واجبا اذ لا تحذير
في ترك غير الواجب ولا ريب ان الامر بالحذر للايجاب بقرينة السياق ولا معنى للندب
والاباحة فيه وامره مصدر مضاف من غير دلالة على معهود فيعم وعلى تقدير اطلاقه
فيتم المدعى ايضا كما في التلويح وقوله وللدليل عطف على قوله لانه قد نفى اي موجبه الوجوب
للدليل الناشي من الاجماع في ذلك لاتفاق اهل العرف واللغة على ان من يريد طلب الفعل
مع المنع عن تركه يطلبه بمثل صيغة افعل فدل هذا على انه لطلب الفعل جزما وهو
الوجوب وقوله والمعقول عطف على الدليل او الاجماع وهو ما فهمته بعقلك كما نقل عن
ضيا الحلوم ووجهه ان كل مقصد من مقاصد الفعل كالماضي والحال والاستقبال وضع
له عبارة والايجاب اعظم مقاصده فلان يوضع له عبارة اولى

وان اباحة بذاك تقصد ... كذا بمعنى الندب حيث يورد
فقيل انه اذن حقيقة ... اذ كان بعض ذاك في الحقيقة
وقيل لا بل كان ذا مجازا ... فقد تعدى اصله وجازا

لا يخفى ان اللفظ اذا استعمل فيما وضع له كان حقيقة وان استعمل في غير ما وضع له فان
كان لعلاقة المشابهة فهو استعارة والا فهو مجاز مرسل كاستعمال اسم الكل في الجزء
الا ان فخر الاسلام رحمه الله تعالى يسمي استعمال اسم الكل في الجزء حقيقة قاصرة بناء على انه
يجب في المجاز استعمال اللفظ في غير ما وضع له والجزء ليس غير الكل كما انه ليس عينه
لان الغيرين موجودان يجوز وجود كل منهما بدون الآخر والكل يمتنع وجوده
بدون الجزء فلا يكون غيره فعنده اللفظ ان استعمل في غير ما وضع له اي في معنى خارج عما وضع
له فمجاز والا فان استعمل في عينه فحقيقة والا فحقيقة قاصرة اذا تمهد هذا فنقول ذهب

بعضهم الى ان صيغة الامر اذا استعملت في الندب او الاباحة كان ذلك من قبيل استعمال
الكل في الجزء لان كلا منهما عبارة عن جواز الفعل والوجوب عبارة عن جواز الفعل مع
المنع عن الترك فكان كل منهما بمنزلة الجزء منه في الحقيقة اي في نفس الامر وهذا اختيار فخر
الاسلام رحمه الله تعالى فكانت صيغة الامر فيهما حقيقة قاصرة عنده كما بينا وذهب البعض
الى ان ذلك استعارة بجامع اشتراك الثلاثة في جواز الفعل الا انه في الوجوب بامتناع
الترك وفيهما مع جواز الترك على التساوي في الاباحة ورجحان الفعل في الندب فكل من
الندب والاباحة مقيد بجواز الترك فلا التساوي يجتمع مع الوجوب المقيد بامتناع
الترك فلا يكون جزءا له لامتناع تحقق الكل بدون الجزء وليس كل من الندب والاباحة مجرد
جواز الفعل ليكون جزء الوجوب بمنزلة الجنس بل الثلاثة انواع متباينة داخلة تحت
جنس الحكم واختار في التوضيح مختار فخر الاسلام من انه من قبيل اطلاق اسم الكل على
الجزء وقال ما حاصله انه ليس معنى كون الامر للندب او الاباحة انه يدل على جواز الفعل
وجواز الترك مرجوحا او متساويا بحيث يكون المجموع مدلول الصيغة للقطع بان الصيغة
لطلب الفعل ولا دلالة لها على جواز الترك اصلا بل معناه انه يدل على الجزء الاول
من الندب والاباحة اعني جواز الفعل الذي هو بمنزلة الجنس لهما وللوجوب وانما يثبت
جواز الترك بحكم الاصل اذ لا دليل على حرمة الترك ولا خفاء ان مجرد جواز الفعل جزء
من الوجوب المركب منه ومن امتناع الترك فاستعمال الصيغة الموضوعة للوجوب في مجرد
جواز الفعل استعمال الكل في الجزء ويكون معنى استعمالها في الاباحة والندب استعمالها
في جزئها الذي هو بمنزلة الجنس لهما ويثبت الفصل الذي هو جواز الترك بحكم الاصل
لا بدلالة اللفظ ويثبت رجحان الفعل في الندب بواسطة القرينة وهذا كله مبني على ان الاباحة
عنده هو عدم الحرج في الفعل مع الحرج في الترك وان الاباحة عدم الحرج في الفعل وفي الترك
وان المأذون فيه جنس للثلاثة والمراد بجواز الفعل عدم الحرج وكونه مأذونا فيه وهو تفسير
باللازم اذ الوجوب ثبوت الا ان الفقهاء كثيرا ما يتسامحون في تفسير الاشياء ولا يلتفتون الى
ما عليه اهل الميزان فالمناقشة في ذلك بان الوجوب هو الخطاب الدال على طلب الفعل
ومنع النقيض او كون الفعل مطلوبا ممنوع الترك او بحيث يحمد فاعله ويذم تاركه فلا
نسلم ان جواز الفعل جزء من مفهومه مما لا يليق بهذه الصناعة الا ترى الى ان قولهم الامر

حقيقة في الوجوب ليس معناه ان وجوب القيام مثلا هو المدلول المطابقي للفظ قم بل معناه انه لطلب القيام على سبيل اللزوم والمنع من الترك واما ما يقال من انهم صرحوا باستعمال صيغة الامر في الندب والاباحة وارادتهما منها وان في حمل كلامهم على ان المراد انه يستعمل في جنس الندب والاباحة عدولا عن الظاهر من غير ضرورة فيجوز ان يستعمل الفعل الموضوع لطلب الفعل جزما في طلب الفعل مع اجازة الترك والاذن فيه مرجوحا او متساويا بجامع اشتراكهما في جواز الفعل والاذن فيه فجوابه ان تصريحهم هذا كتصريحهم باستعمال الاسد في الانسان الشجاع وارادته منه فان ذلك من حيث انه من افراد الشجاع لا من حيث ان لفظ الاسد يدل على ذاتيات الانسان كالناطق مثلا واذا كان الجامع ههنا جواز الفعل والاذن فيه كان استعمال صيغة الامر في الندب او الاباحة من حيث انهما من افراد جواز الفعل والاذن فيه ويثبت خصوصية كونه مع جواز الترك او بدونه بالقرينة كما ان الاسد يستعمل في الشجاع ويعلم كونه انسانا بالقرينة الا ترى انه لا يجوز اطلاق لفظ الانسان على الفرس بجامع كونه حيوانا او ماشيا بل قد يطلق على مطلق الحيوان من غير دلالة على الخصوصية ولا يخفى على المنصف انه ليس كل واحد من افعل ولا تفعل عند قصد الاباحة جواز الفعل مع جواز الترك للفرق حتما بان مدلول الاول جواز الفعل ومدلول الثاني جواز الترك والحاصل ان صيغة الامر اذا استعملت في الندب او الاباحة كان مدلولها واحدا ليس الا وهو جواز الفعل غير انه في الاول مع قرينة دالة على اولوية الفعل وفي الثاني مع الخلو عن ذلك كما اذا قلت حيوان يرمي وحيوان يطير فلا ريب ان مدلول اللفظ واحد الا ان الاول يستعمل في الانسان والثاني في الطير كذا حققه العلامة التفتازاني رحمه الله تعالى وبهذا كله عرفت انه ليس الخلاف في لفظ امر بل في مسماه اعني صيغة افعل اذ الدال على الوجوب او في الجواز بعض منه انما هو الصيغة لا لفظ امر كما لا يخفى فمن قال ان الخلاف ليس في صيغة الامر بل في اطلاق لفظ امر على الصيغة المستعملة في الاباحة او الندب هل هو حقيقة او مجاز فتنبه فكانه لم يتنبه ∴

∴ والامر للتكرار ليس يحتمل ∴ فضلا عن اقتضائه وان حمل ∴

∴ مخصصا بالوصف او ان علقا ∴ بالشرط بل على الاقل اطلقا ∴
∴ من جنسه والكل ايضا احتمل ∴ فطلقي يا هند نفسكي حمل ∴
∴ شرعا على فرد فطلقة سوى ∴ ان ينوي الثلاث فهو ما نوى ∴

يعني ان الامر المطلق عن قرينة التكرار لا يحتمل التكرار فضلا عن ان يقتضيه اي موجبه لما ياتي بيانه والفرق بين محتمل اللفظ وموجبه ان موجب اللفظ يثبت باللفظ ولا يفتقر الى النية ومحتمل اللفظ لا يثبت الا اذا نوى وما لا يحتمله اللفظ لا يثبت وان نوى والتكرار وقوع الفعل مرة بعد اخرى بايقاع افعال متماثلة في اوقات متعددة والعموم شموله افراده والتكرار باعتبار الازمان والعموم باعتبار الافراد وعامة اوامر الشرع ما يستلزم فيه العموم التكرار فلذا اقتصرنا على ذكر التكرار كما في التلويح واللام في قوله للتكرار لتقوية العامل بسبب تقديم معموله عليه وفضلا مصدر منصوب بفعل محذوف ابدا يتوسط بين ادنى واعلى للتنبيه بنفي الادنى واستبعاده على نفي الاعلى واستحالته ويقع بعد نفي صريح كما ههنا او ضمني كما في قولك تقاصرت الهمم عن ظواهر العلوم فضلا عن دقائقها وهو من قولك فضل المال عن كذا اذا ذهب اكثره وبقي اقله ولما اشتمل على معنى الذهاب والبقاء ومعنى القلة والكثرة فمنهم من نظر الى معنى الذهاب والبقاء فقال في مثل قولك فلان لا يعطي الدراهم فضلا عن ان يعطي الدنانير ان فاعل المحذوف ضمير يعود الى مضمون النفي وان المعنى فضل اي بقي عدم اعطاء الدراهم عن اعطاء الدنانير اي ان اعطاء الدنانير منتف بالكلية والباقي هو ذلك العدم اي عدم اعطاء الدراهم وح يفوت شيئان معتبران في اصل الاستعمال الاول كون الباقي من جنس الذاهب لان الذاهب هو اعطاء الدنانير والباقي هو عدم اعطاء الدراهم وليس انتفاء الادنى من جنس الاعلى والثاني ان لا يكون الباقي اقل من الذاهب اذ لا معنى لكون عدم الاعطاء اقل من الاعطاء كما لو قيل هنا ان المعنى بقي عدم وجود احتمال التكرار عن وجود الاقتضاء ومنهم من نظر الى معنى القلة والكثرة وقال ايضا ان ضمير المحذوف يعود الى مضمون النفي وان المعنى بقي انتفاء اعطاء الدراهم من انتفاء اعطاء الدنانير على معنى ان الانتفاء الاول لكونه انتفاء ممكن مستبعد قليل بالنسبة الى الانتفاء الثاني لكونه مستحيلا فاحتاج الى تقدير النفي بعد فضلا ملاحظة للجنسية وهو خلاف الظاهر وفات من اصل

الاستعمال معنى الذهاب والبقاء لم يكن تعلق من بفضلا على النهج الاصلى اذ المعنى
هناك على ذهاب الاكثر وبقاء الاقل لا على معنى القلة والكثرة فقط فيحتاج فى
تعلقها بفضلا هنا الى تكلف باعتبار معنى القلة فكان القليل متباعد عن الكثير
او باعتبار المعنى الاصلى دون المعنى المراد هنا وهذا كما لو قيل ان المعنى بقى انتفاء
احتمال التكرار عن انتفاء اقتضائه على معنى ان الانتفاء الاول لكونه انتفاء ممكن
قليل بالنسبة الى الانتفاء الثانى لكونه انتفاء ممتنع وقد يوجه المثال توجيها
ثالثا على اعتبار ورود النفى على الادنى بعد توسط فضلا بينه وبين الاعلى
كانه قيل فلان يعطى الدراهم فضلا عن ان يعطى الدنانير على معنى فضل اى بقى الاعطاء
الاول الذى هو من جنس الثانى وذهب الثانى ثم اورد النفى على الباقى واذا انتفى
باقى الشئ كان ما عداه اقدم منه انتفاء فتظهر المبالغة المقصودة اذ يكون حاصل
المعنى تبع الباقى فى الانتفاء غيره الذى هو اقدم منه انتفاء وهذا كما اذا قيل هنا
على ذلك الاعتبار ان اصل الكلام يوجب فى الامر احتمال التكرار فضلا عن
وجود الاقتضاء فيه على معنى فضل اى بقى وجود الاحتمال عن وجود الاقتضاء
بمعنى انه ذهب وجود الاقتضاء وبقى وجود الاحتمال ثم اورد النفى على وجود
الاحتمال فكان وجود الاقتضاء بالنفى اعرق وهذا على منوال ما فى شرح المفتاح
للسيد الشريف رحمه الله تعالى قوله وان جعل الخ اى انه لا يقتضى التكرار ولا يحتمله
وان خصص بالوصف نحو قوله تعالى اقم الصلاة لدلوك الشمس او علق بالشرط
نحو قوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا لان التكرار فى امثال ذلك انما لزم
من تجدد السبب المقتضى لتجدد المسبب لا من مطلق الامر او المعلق بالشرط
او المقيد بالوصف اذ لا يلزم تكرار المشروط بتكرار الشرط لان وجود الشرط
لا يقتضى وجود المشروط بخلاف السبب اذ يقتضى وجود المسبب فان قلت
الكلام فى الامر المطلق وما ذكر مقيد فلا يكون مما نحن فيه قلت قد سبق
ان المراد بالمطلق المجرد عن قرينة التكرار والمرة سواء كان موقتا بوقت او
معلقا بشرط او مخصوصا بوصف او مجردا عن جميع ذلك كما فى التلويح فالواو
فى قوله وان وجد هى الواو الداخل على الشرط المدلول على جوابه بما قبله من

الكلام اذا كان صدر الشرط المذكور ادل بالاستلزام للسابق الذى هو كالعوض عن الجزاء
كقولك لاهين زيدا وان شتمنى فقيل انها للحال والعامل فيه ما تقدم من الكلام وانه
فيه ليست لقصد التعليق فى الاستقبال ولذا نسمعهم يقولون انها للتاكيد وقيل الواو
للعطف على محذوف هو ضد الشرط المذكور والتقدير ههنا ان الامر لا يحتمل التكرار فضلا
عن اقتضائه اذا لم يجعل مخصصا بالوصف او معلقا بالشرط او جعل وقوله بل على
الاقل اطلق الخ يعنى ان مفهوم الامر يقع على الاقل الذى هو بعض ما يصدق
عليه جنس الفعل المامور به وهو الفرد حقيقة بلا نية ويحتمل بالنية كل افراد
الجنس من حيث ان ذلك فرد اعتبارى اعنى المجموع من حيث هو فانه يقال الحيوان
جنس واحد من الاجناس والطلاق جنس واحد من اجناس التصرفات وكثرة الاجزاء
والجزئيات لا تمنع الوحدة الاعتبارية فاذا قال لها طلقى نفسك يقع على الفرد الحقيقى
اعنى طلقة واحدة بلا نية الا ان ينوى الثلاث فتقع الثلاث ان طلقت نفسها ثلاثا
لانها تحتمل اللفظ فتثبت بالنية ولا تصح نية الثنتين كما قال

لا نية الثنتين الا فى الامر فذا طلاقها لذاك عممه

يعنى لو قال لها طلقى نفسك ونوى الثنتين وطلقت ثنتين لا يقع الا واحدة لما عرفت
ان موجبه الواحد الحقيقى ويحتمل الكل باعتبار الوحدة الاعتبارية فلو نوى الثنتين
لغت نيته لانه ليس موجب اللفظ ولا محتمله قال فى التلويح فان قيل لو لم يحتمل
العدد لما صح تفسيره به مثل طلقى نفسك ثنتين قلنا لا نسلم انه تفسير بل هو
تغيير الى ما لا يحتمله مطلق اللفظ فلذا قالوا اذا قرن بالصفة ذكر العدد فى الايقاع
كان الوقوع بلفظ العدد لا بالصيغة حتى لو قال طلقتك ثلاثا او واحدة وقد ماتت
قبل ذكر العدد لم يقع شئ انتهى قال القاآنى وهو مشكل لانه اذا كان موجبه الخ لانه اذا
كان موجبه الواحد فكيف يكون اقترانه تغييرا بل يكون تقريرا فقيل فى جوابه ان
موجب الامر واحد اقتضائى لا يقبل التوكيد على ان موجب العدد نطقى لم يتقدم عليه
مماثل ولا مرادف ليكون توكيدا لفظيا وليس هو من الفاظ التوكيد المعنوى ليكون
توكيدا معنويا فاذا انتفى التوكيد والتقرير تعين التاسيس والتغيير وفيه انهم
صرحوا بان موجب الامر ثابت لغة لا اقتضاء وانه بمنزلة الملفوظ حتى يصح حمله على الواحد

الحقيقي والاعتباري وانه لايعم كما اذا كان مذكورا وانه بمنزلة الملفوظ حتى فرق بين
طلقي وطلقيك حيث صح نية الثلاث في الاول دون الثاني بان طلقتك يدل لغة على مصدر
ماض فكان ينبغي ان يكون لغوا لعدم تحقق الطلاق في الزمان الماضي الا ان الشرع اثبت لتصحيح
مصدرا اي طلاقا من قبل المتكلم في الحال وجعله انشاء التطليق فصارت دلالته على هذا
المصدر اقتضاء لا لغة ولا كذلك طلقي فانتفاء المماثلة ممنوع ومجرد كون هذا ضمنيا
لا يمنع التأكيد لاجماعهم على التأكيد في مثل كل اكلا وبهذا يظهر ان ما قيل في الجواب
ايضا من ان موجب الامر الواحد الغير المذكور لان الصيغة يقع على الفرد الحقيقي من غير
ذكره فيكون ذكره تغييرا للحكم فلذا اضيف الوقوع اليه لا الى الصيغة محل نظر اذ مجرد
تأكيد المصدر الضمني بالذكري الصريح لا يعد تغييرا كما في مثل اكلت اكلا بل الاحسن
في الجواب ما ذكره بعض الفضلاء من انه ليس المراد بكون الواحد موجبه انه موضوع له
في اللغة لانه مخالف للاجماع بل انه يستعمل عرفا في الجنس من حيث تحققه في ضمن
الواحد ضرورة ان الاحكام انما تجري عليه من حيث وجوده ولما كان الواحد ادنى ما يتحقق
الجنس في ضمنه ولم يوجد دليل على اريد منه صار موجبه عرفا فيقتصر المتكلم على المصدر
علم ان المراد موجبه العرفي واذا زاد عليه العدد علم ان المراد معناه اللغوي المطلق ولا
ولا شك ان تقييد المطلق تغيير وتبديل انتهى ويؤيده ما صرح به في التوضيح في
بحث الاقتضاء من ان المصادر التي في ضمن الفعل يراد بها الماهيات وان لا دلالة
في الفعل على الفرد لكن تعليل صاحب المنار وغيره ذلك بان التوحد مراعى في
الفاظ الوحدان كما سيأتي لا يلائمه كما لا يخفى واما ما اورد عليه من انه انما يصح
لو كان المراد نفس المسمى دون الفرد وليس كذلك للقطع بان المراد بقوله تعالى
فتحرير رقبة فرد من افراد هذا المفهوم من غير تقييد بشيء من العوارض فغير
وارد اذ قد عرفت ان المصدر الذي في ضمن الفعل ليس كاسم الجنس الصريح حتى
يقال انه الفرد دون نفس المسمى لما سمعت من التوضيح وبعد فالموضع مطمح
نظر وقوله الا في الامة يعني انه يصح فيها نية الثنتين ان قال لها طلقي نفسك لان
ذلك جنس طلاقها فلا اعمه اي اراد به جميع افراد الجنس من حيث الوحدة الاعتبارية

والسر ان الامر لا شك اختصر ... من طلب الفعل الذي به امر

بالمصدر الفرد بلا تعدد ... والفرد مبني عن التوحد
وانه يكون بالفرد به ... طورا وطورا كان بالجنسية
وانه من دون المثنى يبعد ... لكنما التكرار حيث يقصد
من العبادات فبالاسباب ... وليس بالامر على الصواب

يعني ان السر في ان الامر لا يحتمل التكرار وان موجبه الواحد الحقيقي وانه يحتمل الواحد الا
بالنية ان الامر اي صيغته مختصرة من طلب الفعل المامور به بلفظ المصدر الذي هو فرد
لا تعدد فيه فاضرب مختصر من اطلب منك ضربا وهو فرد وبين الفرد والعدد تناف
لان العدد مركب والفرد ما لا تركب فيه وانما قدرنا المصدر منكرا لان الفعل مركب
من الزمان والمصدر واما اللام فبمعنى آخر على انه لو قدر معرفا فلا دليل فيه على التكرار
كما استدل به الشافعي رحمه الله تعالى فان المعرف بلام الجنس كالمنكر والفرد ينبي عن التوحد
اي عن الوحدة حقيقية او اعتبارية كما قدمنا والمثنى بمراحل عن ذلك فالباء في قوله
بالمصدر متعلقة بالطلب والمراد بالمصدر لفظه وهذا على وفق ما في المنار وغيره
واعترضه القاآني بانه ان اريد ان المصدر موضوع للفرد من حيث هو فممنوع بل للطبيعة
مطلقا من غير وحدة ولا كثرة باطباق اهل العربية حتى قال الزمخشري في تفسير قوله
تعالى كاشارة تعالى ان الرتق صالح لان يقع موقع مرتوقين لانه مصدر وان اريد انه لفظ
فرد بمعنى انه ليس تثنية ولا جمعا فمسلم لكن ذلك لا ينافي احتمال العدد حقيقة وانما
ينافي ذلك لو لم يكن موضوعا للجنس كالولد والطفل والانسان قال تعالى يخرجكم
طفلا والطفل الذين لم يظهروا وثبوت الامتثال بالمرة لا يكون حجة على فردية المدلول
لانه عند الاطلاق ينصرف الى الواحد لتيقنه والنزاع في جواز ارادة العدد والتكرار
وقوله لكنما التكرار الخ جواب عما استدل به القائل بانه يفيد التكرار اذا كان مخصصا
بالوصف او معلقا بالشرط بان التكرار انما لزم من تكرر الاسباب لان الاوامر
الشرط فيها في معنى العلة والوصف فيها علة والمعلول يتكرر بتكرر العلة فالتكرار
في الاداء لا يكون بدون تكرار السبب لنفس الوجوب وح يكون التكرار في الاداء بضرورة
تكرار السبب فلا يكون بالامر وسيجي الفرق بين نفس الوجوب ووجوب الاداء ان شاء الله
تعالى والحاصل ان التكرار في امثال ذلك مسلم لكن ليس ذلك من صيغة الامر ولا يشكل

بلغ

هذا بما اذا قال الرجل لزوجته ان دخلت الدار فانت طالق او قال لعبده الاسودات حر لسواده حيث لا يتكرر الطلاق بتكرر الدخول ولا يعتق من وجد فيه علة السواد من ساير عبيده لان ذلك من باب التشريع والشارع اذا جعل شيا علة الحكم لزم من تكرر العلة تكرر الحكم باجماع القايسين ولا كذا العبد المكلف فظهر من هذا ان التكرار ليس مستفادا من نفس اللفظ بل مستفادا من الامر بالقياس حتى قال العلامة الرازي ان من قال بالتكرار عنى انه يفيده قياسا ومن نفاه عنى ان نفس اللفظ لا يفيده فلا مخالفة بين المذهبين ∴

∴ كمصدر اسم فاعل في ذا الصدد ... فالفرد مدلوله دون العدد ∴
∴ فرد في سارق وسارقه ... كما به الآيات حقا ناطقه ∴
∴ لذا بفعل واحد لا يقطع ... الا يد واحدة فيرتدع ∴

يعني ان المصدر الذي في ضمن الامر كالمصدر الذي في ضمن اسم الفاعل في الصدد والذي نحن فيه فان مدلوله الفرد ايضا لا العدد كساير اسماء الاجناس ووقعت العبارة في المغني هكذا وعلى هذا اسم الفاعل يدل على المصدر ولا يحتمل العدد ومثل ذلك عبارة فخر الاسلام فقيل ان ظاهرها غير مستقيم لان الضمير في لا يحتمل ان رجع الى اسم الفاعل لم يبق له تعلق بالمقصود اذ المقصود ان مصدره كمصدر الامر لا يحتمل العدد لا هو نفسه وان رجع الى المصدر خلت جملة الخبر عن الضمير فيحتاج الى التصحيح الى جعل اللام في المصدر عوضا عن المضاف اليه حتى يكون التقدير ولا يحتمل مصدره فيؤول الى ما ذكرنا وحاصله ان المصدر الذي يدل عليه اسم الفاعل لا يحتمل العدد بمنزلة المصدر الذي يدل عليه الامر فمعنى السارق الذي سرق سرقة واحدة ولا يجوز ان يراد الواحد الاعتباري الذي هو مجموع السرقات والا توقف قطع السارق على آخر الحياة اذ لا يعلم تحقق جميع سرقاته الا حينئذ وهو باطل بالاجماع ثم الواجب بسرقة واحدة قطع يد واحدة بالاجماع فالمعنى الذي سرق والتي سرقت سرقة واحدة تقطع من كل منهما يد واحدة وهي اليمنى بدليل الاجماع والسنة قولا وفعلا وقراءة ابن مسعود ايمانهما فلا يكون قطع اليد اليسرى مرادا اصلا ولا يمكن تكرر الحكم بتكرر السبب لفوات المحل وهو اليمين بخلاف تكرر الجلد بتكرر الزنا لبقاء المحل

وهو

وهو البدن ولا يرد ان اسم الفاعل كالسارق عام وعمومه يقتضي عموم مصدره ضرورة امتناع قيام الواحد الحقيقي بالمجموع لان المراد وحدة المصدر بالنسبة الى كل فرد من افراد السارق مثلا ولا يرد عليه ايضا ان ظاهره يدل على انه لا يقطع من سرق سرقات متعددة قبل ان يقطع لانه يفهم قطعه بطريق الدلالة بل بطريق العبارة لتحقق السرقة في ضمن السرقات او نقول ثبت القطع فيه بالاجماع فحاصل المذهب عندنا ان من سرق سرقة تقطع يمينه فان عاد لا تقطع يده اليسرى لان النص لا يتناولها بل تقطع رجله اليسرى بالسنة فان عاد ثالثا يحبس حتى يتوب وهذا بالسنة ايضا وذهب الشافعي رحمه الله تعالى الى انه ان عاد ثالثا تقطع يده اليسرى وفي الرابعة رجله اليمنى لقوله عليه الصلاة والسلام من سرق فاقطعوه وان عاد فاقطعوه وان عاد فاقطعوه وان عاد فاقطعوه ولان الايدي في الاية جمع عام متناول لليمنى واليسرى وفي حملها على اليمنى ابطال الاطلاق في الايدي وصيغة الجمع لانه لهما يمينين لا ايمان وذلك يجري مجرى النسخ عندكم وجوابه ان ما ذكره من الحديث معارض بما روي ان عليا رضي الله تعالى عنه كان لا يزيد على ان يقطع للسارق يدا ورجلا فاذا اتي به بعد ذلك قال اني لاستحيي من ربي ان ادعه لا يتطهر للصلاة ولكن احبسه وقد روي ان عمر رضي الله عنه استشار الصحابة فيه فاجمعوا على ما قاله علي رضي الله تعالى عنهم والموقوف في مثله كالمرفوع لانه لا يهتدى اليه الراي وقراءة ابن مسعود مشهورة يجوز تقييد المطلق بها على ان النص لو كان باقيا على عمومه تعين قطع اليد في المرة الثانية دون الرجل لانه مع بقاء النص لا يجوز العدول الى غيره واما قوله يجري مجرى النسخ عندكم فتمسك بالالزام في مقام الاستدلال وهو غير مفيد وان افاد في مقام المنع لانه لا يرى ذلك كما سياتي ان شاء الله تعالى ولا نسلم ان في اطلاق الايدي على يمنى السارق والسارقة ابطال صيغة الجمع كيف وهو جائز على ما عرف من القاعدة اللغوية وهي ان تثنية الاثنين من اثنين اذا كانا جزئين مما اضيفا اليه تكون بصيغة الجمع قال الله تعالى فقد صغت قلوبكما كذا قرره بعض الافاضل ∴

∴ وحكم الاداء والقضاء ... نوعان ليس فيهما امتراء ∴

اي حكم الفعل الواجب بالامر وهو المامور به والمراد الحكم الشرعي بمعنى الصفة اي صفة الفعل الواجب بالامر فالاضافة لادنى ملابسة اي صفة الفعل الواجب بالامر الاداء والقضاء وهما نوعان لا امتراء فيهما ثم شرع في تعريفهما فقال

قوله اي ذلك كما سياتي ان ذلك [illegible] عندنا والتخصيص [illegible] يجري مجرى النسخ

تسليم عين الواجب الاداء تسليم مثل الواجب القضاء

يعني ان الادا تسليم عين الواجب بالامر والقضا تسليم مثل الواجب وهذا كما وقع في مختصر الاخسيكثي وفي المغني ان الادا تسليم عين الواجب بسببه الى مستحقه والقضا تسليم مثل الواجب بالسبب الى مستحقه وذكر بعض الفضلا انه لا حاجة الى القيد الاخير لان ادا ما وجب انما يسمى تسليما اذا سلم الى مستحقه لان السلام تحصل وهو مشتق منها فلذا لم يقيده به وكذا الواجب بالسبب ليس احترازا عن شي اذ الواجب انما يكون بالسبب لا بالامر وانما هو اشارة الى المغايرة بين نفس الوجوب الثابت بالسبب وبين وجوب الاداء الثابت بالامر كما ذكره القاآني في شرح المغني فلذا لم نقيده به ووجه المغايرة كما سياتي ان للفعل معنى مصدريا هو الايقاع ومعنى حاصلا بالمصدر هو الحالة المخصوصة فلزوم وقوعها هو نفس الوجوب ولزوم ايقاعها هو وجوب الادا فلزوم المال وثبوته في الذمة وجوب ولزوم تسليمه الى من له الحق وجوب اداء وقد استشكل قولهم تسليم عين الواجب بانه كيف يمكن تسليم عين الواجب وهو وصف في الذمة لا يقبل التصرف من العبد واجاب الشارحون بانه لما اشغل الشرع ذمة المكلف بالواجب ثم امره بتفريغها اخذ ما يحصل به فراغ الذمة حكم ذلك الواجب كانه عينه والا كان تكليفا بما ليس في الوسع وفخر الاسلام البزدوي عرف الادا بانه تسليم نفس الواجب بالامر وتبعه صاحب المنار قال صاحب الكشف الباء في قوله بالامر للسببية وهي تتعلق بالواجب لا بتسليم كما زعم البعض واضافة الواجب الى الامر توسع لان الوجوب بالسبب ووجوب الاداء بالامر ثم اجاب عن اشكال التسليم بما نقلناه عن الشارحين ثم قال او يقال الواجب بالامر غير الواجب بالسبب اذ الواجب بالامر فعل الصلاة مثلا وبه يحصل فراغ الذمة وهو يمكن التسليم انتهى وعلى ما ذكره من الوجه الاخير يكون حاصل التعريف ان الادا تسليم الفعل اعني الايقاع الواجب بالامر لما عرفت ان الواجب بالامر انما هو الايقاع ويكون المراد من تسليم الفعل اخراجه من العدم الى الوجود والاتيان به لان تسليم كل شي بحسبه ثم على ما ذكره صاحب الكشف من التوجيهين تتمشى عبارة المنار ممن فسر من شراحه تسليم عين الواجب باخراجه من العدم الى الوجود ثم قال ان قوله بالامر اشارة الى ان المراد منه افعال الجوارح لا ما في الذمة قبل الامر وهو نفس

الوجوب لان ذلك ليس بالامر بل بالسبب وفرع على هذا سقوط ما قيل كيف يمكن تسليم نفس الواجب وهو وصف في الذمة ثم استشكل تسليم الافعال واجاب بان لها حكم الجواهر شرعا ولذا توصف بالبقاء ثم استشكل تسليم العين بانه كيف يتصور والديون تقضى بامثالها واجاب بان العينية والمثلية ليست بالقياس الى ما في الذمة بل بالقياس الى ما علم من الامر فان الماتي به ان كان عين ما علم فهو الادا فقد اختلفت عليه الشؤون لان ما في المنار ان حمل على اول وجهي الكشف من التوسع فالواجب هو ما في الذمة فلا يسقط ما ذكر سقوطه بجعل ما يحصل به فراغ الذمة كانه عين ذلك الواجب في الذمة وان حمل على ثانيهما كما هو الظاهر من عبارته فلا ورود لسوال تسليم الافعال حيث كان المراد به على هذا الاتيان بها واخراجها من العدم وهو ممكن لا يحتاج الى تحمل كما سمعت من الكشف ولا لسوال تسليم العين بعد ما اريد بتسليم الواجب الاتيان بالفعل الذي هو ممكن التسليم نعم العينية والمثلية بالقياس الى ما علم بالامر لا ما ثبت بالسبب في الذمة كما ذكره في التلويح ففعل صلاة الظهر في وقتها اداء لانه الذي علم بالامر وفعلها في غير وقتها قضاء لانه مثل ما علم بالامر وكذا ايتاء الزكاة في اي وقت كان اداء لانه الذي علم بالامر وكذا اداء الدين يعد من قسم الاداء اذ هو ما يعلم من الامر اذا قيل اد دينك مثلا وان كانت الديون تقضى بامثالها اذ لا طريق لادائها سوى هذا الامر وهو المعلوم من الامر ولذا عده فخر الاسلام ادا كاملا وعد اعطاء المثل صورة ومعنى في باب القروض قضا لا ادا اذا كان رد عين ما قبض ممكنا في القرض دون الدين ولم يقيد الادا بالوقت ليعم غير الموقت كالزكاة والكفارات حيث يقال ادى زكاة ماله وطعام كفارته واما اخذ الواجب في تعريف القضاء لان النفل لا يقضى بالترك لانه غير مضمون اما اذا شرع فيه فافسده فانه يقضى لانه صار واجبا بالشروع ولم يذكر الاعادة لما في بعض شروح المغني من انها ان كانت واجبة بان وقع الفعل الاول فاسدا بان ترك القراة او ركنا آخر فهي داخلة في الادا او القضا لان الفعل الاول لما فسد التحق بالعدم وكان الاعتبار للثاني فانه اداه في الوقت كان ادا وبعده كان قضا وان وقع الفعل ناقصا لا فاسدا بان ترك شيا يوجب سجود السهو فلا يكون مما وجب بالامر والكلام فيه ولهذا

رفع الفعل الاول عن الواجب دون الثانى فكان بمنزلة الجبر بسجود السهو وهذا
بناء على انه اذا اتى بالمامور به على وجه الكراهة او الحرمة يخرج عن العهدة على القول
الاصح كالحاج اذا طاف محدثا

كل لكل وارد مجازا فذكر القضا شرعا جائزا

في موضع الادا مثل العكس كمن نوى اداء ظهر امس

يعنى ان كل واحد من الادا والقضا يطلق على الآخر مجازا لتباين معنييهما مع اشتراكهما
فى تسليم الشىء الى من يستحقه وفى اسقاط الواجب فجاز ان يذكر القضا فى موضع الادا
كما اذا قال نويت ان اقضى الظهر الوقتية مثل عكسه وهو ان يذكر الادا فى موضع القضا
كذكر من نوى اداء ظهر امس قائلا نويت اداء ظهر امس فهو مجاز شرعى واما بحسب اللغة
فقد ذكروا ان القضا حقيقة فى تسليم العين والمثل لان معناه الاسقاط والاتمام والاحكام
وان الادا مجاز فى تسليم المثل لانه ينبى على شدة الرعاية والاستقصا فى الخروج عما
لزمه وذلك بتسليم العين دون المثل كذا فى التلويح ووقعت العبارة فى المنار هكذا
ويستعمل احدهما مكان الآخر مجازا حتى يجوز الادا بنية القضا وبالعكس فقال
ابن نجيم رحمه الله تعالى فى شرحه ان هذا التفريع غير صحيح لان الكلام فى اطلاق لفظ
على معنى ولا لفظ ههنا وان ضم اليه الذكر اللسانى فكذلك لانه يكون اراد بكل
لفظ حقيقته وليس كلا منافيه وانما جوازه باعتبار اتيانه باصل النية ولكنه
اخطا فى الظن ومثله عفو انتهى وانت خبير بان التفريع على كون ذلك مجازا صريح
فى ارادة التلفظ بالنية فيها حسب ما شلنا به لظهور ان المجاز من اقسام اللفظ
وفى ان المراد نية اداء ما هو اداء فى نفس الامر بالتلفظ بنية القضا وكذا العكس لانه
يكون ح مجازا واما ما ذكره من الاتيان باصل النية والخطا فى الظن فان لم تكن النية
فيه مقرونة باللفظ فهو لا حقيقة ولا مجاز وان كانت فهو حقيقة لا مجاز فلا يكون
مرادا ههنا قال المحقق الهندى فى شرح المغنى والمختصر والحاصل ان اطلاق لفظ
الادا على معنى القضا كنويت ان اؤدى ظهر الامس وعكسه كنويت ان اقضى
الظهر الوقتية جائز واما نية من نوى اداء ظهر اليوم بعد خروج الوقت على ظن ان
الوقت باق ونية الاسير الذى اشتبه عليه رمضان فتحرى شهرا فصام بنية

رد ابن نجيم

الادا لو وقع صومه بعد رمضان وعكسه كنية من نوى قضا الظهر على ان الوقت قد
خرج وهو لم يخرج بعد ونية الاسير الذى صام رمضان بنية القضا على ظن انه
مضى فليس مبنيا على هذا الاصل لانه ان اقتصر على قصد القلب فلا اشكال
لان كلا منافى اطلاق اللفظ ولم يوجد وان ضم اليه الذكر اللسانى فكذلك لانه
اريد بكل لفظ حقيقته وليس كلا منافيه انتهى وبالجملة فى عبارة المنار تسامح
لظهور المراد ثم القضا واجب بما وجب به الادا فى الاصح المنتخب

يعنى ان القضا يجب بما يجب به الادا فى القول الاصح المنتخب من اقوال اصحابنا المحققين
وبعض اصحاب الشافعى رحمهم الله تعالى وذهب العراقيون من اصحابنا وعامة اصحاب
الشافعى رحمهم الله تعالى الى انه يكون بسبب جديد وهذا الخلاف فى القضا بمثل
معقول واما القضا بمثل غير معقول فلا خلاف فى انه يكون بسبب جديد وجه
الثانى ان اقامة الفعل فى الوقت انما عرفت قربة بالشرع بخلاف القياس فلا يمكن
اقامة مثل هذا الفعل فى وقت آخر مقامه بالقياس كما فى الجمعة فان اقامة الخطبة
مقام ركعتين ليست مشروعة فى غير ذلك الوقت فاذا مضى شرف الوقت لا يعلم
للفعل مثل الا بنص جديد اذ لا مدخل للراى فى مقادير العبادات واثبات
المماثلة بينهما وانما سمى ذلك قضا وان كان بامر جديد لانه استدراك لوجوب
سابق بخلاف الواجب ابتدا ووجه الاول وهو ما عليه المحققون ان الفعل الواجب
فى وقته بدليله لا يسقط وجوبه بخروج الوقت والحال ان للفعل مثلا من
عند المكلف يصرفه الى ما وجب عليه لان خروج الوقت مقرر ترك الامتثال
وهو يقرر ما عليه من العهدة وانما قلنا من عند المكلف احترازا عن مثل
الجمعة حيث لم تشرع اقامة الخطبة مقام الركعتين فى غير ذلك الوقت والواجب
بصفة انما لا يبقى بدونها اذا كانت الصفة مقصودة والمقصود من العبادات
انما هو تعظيم الله تعالى ومخالفة الهوى وذلك لا يختلف باختلاف الاوقات
وامتناع التقديم على الوقت لامتناع تقدم المسبب على السبب اذ الوقت هو
سبب الوجوب ولا وجوب قبله فان قلت الثابت بدليل يقابل بالمثل او
الضمان فما الذى قوبل به شرف الوقت قلنا قد تحقق العجز عن مقابلته بالمثل

اذ لم يشرع للعبد ما يماثل شرف الوقت واما المقابلة بالضمان فقد انتفت فى غير
العمد بقوله عليه الصلاة والسلام رفع عن امتى الخطا والنسيان وثبت تحقق الاثم بالعمد
بالنص والاجماع فان قيل وجوب قضاء الصوم ثبت بالنص وهو قوله سبحانه فعدة
من ايام آخر وكذا قضا الصلاة بقوله عليه الصلاة والسلام من نام عن صلاة او نسيها
فليصلها اذا ذكرها فان ذلك وقتها ووجوب قضاء غيرهما من الواجبات بالقياس
فيكون القضا بسبب جديد قلنا لا نسلم ان النص لايجاب القضا بل للاعلام بابقايها
الواجب وسقوط شرف الوقت لا الى مثل وضمان فيما اذا كان بعذر والقياس مظهر
لا مثبت فيكون بقاء وجوب المنذور ثابتا بالنص الوارد فى بقاء وجوب الصوم
والصلاة ويكون الوجوب فى الكل بالسبب السابق كذا قال العلامة التفتازانى فى التلويح
وفى شرح العضد وحواشيه ان هذا الاختلاف مبني على الاختلاف فى اصل وهو انا
اذا قلنا صم يوم الخميس فلا ريب انا قد تعقلنا امرين وتلفظنا بلفظين واما ان
المامور به فى الخارج هذان الامران او شى واحد فمختلف فيه فان قلنا انه بسيط خارجا
يكون القضا بامر جديد وان قلنا انه مركب يكون القضا بالامر الاول لانه اقتضى
شيئين فى الخارج فان انتفى احدهما يبقى الآخر والحق هو الاول لان هذا ناظر
الى اختلافهم فى ان النوع الاضافى هل يجب ان يكون مركبا فى الخارج كما هو
مركب فى العقل اولا والحق فيه انه ليس مركبا فى الخارج والا امتنع حمل الجنس
او الفصل عليه لان الحمل يقتضى اتحاد الموضوع والمحمول فى الوجود الخارجي
لئلا يكون حكما باتحاد الاثنين فيكذب على ان القول بانه اذا انتفى احدهما
يبقى الآخر ممنوع لجواز ان يكون مشروطا بالآخر فينتفى بانتفايه ∴

∴ وناذر اعتكاف هذا الشهر … شهر الصيام ما وفى بالنذر ∴
∴ بل صامه لكنه لم يعتكف … فيه القضا واجب كما عرف ∴
∴ بصومه المقصود ليس ما وجب … عليه مؤذنا بتجديد السبب ∴
∴ وانما الوجوب فى ذا الحال … لعود شرطه على الكمال ∴

جواب سؤال تقريره انكم قلتم ان من نذر اعتكاف شهر رمضان قايلا لله على
ان اعتكف هذا الشهر ثم صامه ولم يعتكف انه يجب عليه قضاء الاعتكاف بصوم

مقصود ولا يجوز قضاؤه فى رمضان آخر وهذا مخالف للاصل الذى ذكرتم من ان
القضا يجب بما يجب به الادآ لانه لو كان القضا بالسبب الاول كان الحكم اما سقوط القضا
راسا كما ذهب اليه ابو يوسف اذ لا اثر لهذا النذر فى ايجاب الصوم لكون الصوم مضافا
الى رمضان ولا يمكن ايجاب القضا بلا صوم اذ لا اعتكاف الا بالصوم ولا يمكن ايجاب
الصوم لانه يزيد على ما التزمه واما جواز القضا فى رمضان آخر كما ذهب اليه زفر
لانه مثل ما التزمه لوجود شرف الوقت فيه ايضا فعلم ان ذلك بسبب جديد وهو
التفويت لانه لما فوته فقد التزمه ثانيا فالتفويت سبب الوجوب بمنزلة نص مقصود
عند القايل بالسبب الجديد فى القضا وتقرير الجواب ان الاعتكاف الواجب من
حيث هو يقتضى صوما للاعتكاف اثر فى ايجابه لان الصوم شرط والشرط تابع للمشروط
فى الوجوب والسقوط اذ ما لا يتوسل الى الواجب الا به وهو شرط شرعي مقدور
عليه يجب لوجوبه تبعا له غير انه امتنع وجوب الصوم قصدا بعارض شرف الوقت
واتصال الاعتكاف بوقت شريف لا يقبل ايجاب الصوم من عند العبد وفى
ذلك زيادة فضيلة لهذا الاعتكاف وقد فات ذلك بفوات الوقت اصلا لانه
لا يتمكن من اكتساب مثله الا بادراك العام القابل وهو مشكوك لاستواء الحياة
والممات فى هذه المدة فلا يثبت فبقى الاعتكاف مضمونا فى الذمة باطلاق ما يوجب
الاعتكاف اذ صار النذر بالاعتكاف مطلقا بزوال العارض اعنى شرف الوقت
وموجب الاعتكاف المطلق هو الصوم المقصود فعاد شرطه الى الكمال الاصلى
وهو وجوبه بصوم مقصود فلم يتادى فى رمضان الثانى كما لو كان النذر مطلقا
ابتداء فان قلت الشرط يراعى وجوده ولا يجب كونه مقصودا كما لو توضا للتبرد
حيث يجوز به الصلاة ورمضان الثانى على هذه الصفة قلنا الصوم وان كان
شرطا للاعتكاف لكنه عبادة مقصودة فى نفسه لانه يجب لعينه ايضا كصوم رمضان
فلم يكن شرطا محضا بل هو فى نفسه عبادة مقصودة الا ترى الى ما ذكر وانى الفرق
بين شرطية الصوم للاعتكاف المنذور وشرطية الوضوء للصلاة المنذورة ان
الاعتكاف موجب لصوم مبتدا والصلاة ليست موجبة لوضوء مبتدا وان ايجاب
العبد معتبر بايجاب الرب تعالى والمنذور يجب ان يكون له من جنسه قربة واجبة

منه تعالى في الشرع وليس للاعتكاف قربة من جنسه واما صح النذر به لحاقا له بالصوم باعتبار انه شرطه فالتزامه التزامه فكان الصوم اصلا مقصودا من هذا الوجه ولا كذا الصلاة المنذورة مع الوضوء اذ لها واجب من جنسها فلا يعتبر ان ايجابها ايجاب للوضوء واما كان الصوم في رمضان الاول مجزيا عنه للضرورة لتعينه للاعتكاف بالنذر ولا كذا رمضان الثاني وهذا الجواب احسن مما قيل ان حدوث صفة الكمال منع الشرط عن مقتضاه فلا بد ان يكون مقصودا اذ على تسليم كونه شرطا لا يجب مقصودا للمحض ان يمنع حدوث صفة الكمال فقد برهذا وانا قيد بقوله بل صامه لانه لو فوت الصوم والاعتكاف جميعا يخرج عن العهدة بالاعتكاف في قضاء هذا الصوم لبقاء اتصال الاعتكاف بصوم الشهر حكما لاتصاله بخلفه وكان قضاء بمثل ما وجب بالسبب الاول وقوله ليس ما وجب الخ يعني ان وجوب الصوم المقصود في قضاء هذا الاعتكاف لعود شرطه على الكمال حيث فات عارض شرف الوقت فكان هذا الصوم المقصود موجبا للسبب الاول وهو النذر لا بسبب جديد وهو التفويت والدليل عليه انه يجب ايضا بالفوات حيث لا تفويت كما اذا عرض له مرض يمنع من الاعتكاف دون الصوم كالاسهال حيث يجب القضاء بصوم مقصود اتفاقا ∴

∴ ثم الاداء كامل كالطاعه ∴ بفعله الصلاة بالجماعه ∴

∴ وقاصر مثل الذي بها انفرد ∴ ومشبه القضاء ثالث يعد ∴

يعني ان الاداء انواع فمنه كامل وهو ما كان مستجمعا لجميع الاوصاف المشروعة كالصلاة بالجماعة بان يؤديها كلها بالجماعة فيما شرعت الجماعة فيه كالمكتوبات والعيدين والوتر في رمضان والتراويح لا في ما لم تكن مشروعة فيه اذ يكون ح صفة قصور كالاصبع الزائدة ومنه قاصر كصلاة المنفرد لعدم الوصف المرغوب فيه وهو الجماعة ومنه ما هو مشبه القضاء وهو ثالث الاقسام ثم مثل له بقوله ∴

∴ كلاحق اذ فعله اداء ∴ يكون وهو يشبه القضاء ∴

∴ من بعد ما الامام اداها ∴ بالفرض ان اقامة نواها ∴

∴ من بعده ليس له تغيير ∴ فهذه ثلاثة تقرر ∴

اي مشبه القضاء كفعل اللاحق بعد ان ادى الامام الصلاة واللاحق هو الذي ادرك اول الصلاة بالجماعة وفاته الباقي بان نام خلف الامام ثم انتبه بعد فراغه او سبقه

22

الحدث فتوضا وجاء بعد فراغه واتم صلاته ففعله اداء لبقاء الوقت ويشبه القضاء لفوات ما التزمه من الاداء مع الامام بخلاف المسبوق وهو من فاته اول الصلاة وحاصل القول ان المصلي ثلاثة انواع مقتد ومنفرد وامام والمقتدي ثلاثة اصناف مدرك ولاحق ومسبوق فاداء المدرك والامام كامل لانه ما ترك شيا من المشروعات واداء المنفرد والمسبوق قاصر لان المنفرد ترك الجماعة في الكل والمسبوق تركها فيما سبق فيه لانه منفرد فيه لانه بالاقتداء التزم متابعة الامام فيما بقي من صلاته لا فيما مضى لان ذلك لا يتصور ولذا يجب عليه القراءة ويسجد للسهو وتسمية المسبوق قاضيا في قوله عليه الصلاة والسلام وما فاتكم فاقضوا مجاز لما فيه من اسقاط الواجب او باعتبار حال الامام فلا ينافي تسميته مؤديا باعتبار الوقت ولا كذا اللاحق بعد فراغ الامام لانه التزم الاداء مع الامام حيث احرم معه فكان كالقاضي لما فاته مع الامام ولم يجعل على العكس اي قضاء يشبه الاداء لان الاداء باعتبار اصل الفعل يصدق تعريف الاداء عليه وهو باعتبار الوصف التابع يشبه القضاء وقوله فالفرض ان اقامة الخ تفريع على كونه مشبه القضاء يعني ان نوى اللاحق الاقامة بعد ان ادى الامام الصلاة وفرغ منها ففرض اللاحق لا يتغير عما كان عليه وذلك كما اذا اقتدى مسافر بمسافر فنام ثم انتبه بعد فراغ الامام ونوى الاقامة اي في موضع يصح فيها كما هو المعروف في الفروع او سبقه الحدث فتوضا وعاد وقد فرغ الامام ونوى الاقامة فان فرضه لا يتغير الى الاربع لانه بمنزلة القاضي بعد الوقت فلا يؤثر في محله نية الاقامة اذ النية انما تغير في الاداء لانه محل التغير دون القضاء لتقرره كما عرف في الفروع ومثل هذا اذا كان مصره قريبا فدخل مصره بعد ما انتبه او بعد ما سبقه الحدث لانه يصير مقيما بدون النية فلا يتغير فرضه ايضا وبهذا عرفت ان من قال في شرح قول صاحب المنار حتى لا يتغير فرضه بنية الاقامة ان المسألة مصورة في مسافر اقتدى بمسافر فنام ثم انتبه بعد فراغ الامام فاحدث فذهب الى مصره فتوضا ونوى الاقامة بعد فراغ امامه فقد تسامح اذ الدخول الى مصره غير محتاج الى نية الاقامة فكيف يكون بيانا لما في عبارة المتن وكذا انتباهه بعد فراغ الامام اذا نوى الاقامة كاف بدون ان يعقبه الحدث كما بينا هذا واما اذا نوى

ابن ملك

ابن ملك

ابن ملك

اللاحق الاقامة قبل فراغ الامام فان فرضه يتغير الى الاربع لان شبه القضا في فعله
انما ثبت باعتبار فراغ الامام ولم يوجد لان الامام اذا فرغ صارت صلاته بحيث لا يؤثر
فيها المغير فكذا ما بني عليها واما اذا لم يفرغ فصلاته قابلة للتغيير بالمغير فكذا صلاة
التبع اذ يجوز ان يكون صلاته على خلاف وصف صلاة الامام في الابتدا كما في اقتدا المقيم
بالمسافر ففي البقاء اسهل وكما اعتبر شبه القضا ههنا اعتبر معنى الادا فيما
اذا احدث الرجل والمراة خلف الامام فتوضا وقد فرغ الامام فحاذته في ادا ما
فاتهما حيث فسدت صلاته لانه في الحكم خلف الامام حتى لا تلزمه القراة وسجدة
السهو فصارت محاذاتها بعد فراغ الامام كمحاذاتها له قبل حدوث الحدث ومن
هذا خرج الجواب عما قيل ان اللاحق اذا نوى الاقامة بعد فراغ الامام مؤد حقيقة
وبهذا الاعتبار ينبغي ان يتغير فرضه وباعتبار شبهه القضا لا يتغير فلم رجح
الشبه على الحقيقة لما سبق انا عملنا بالحقيقة والشبه في موضعين واما ما قيل
في الجواب بان هذا اي ما ذكره المعترض لا يسمى ترجيحا بل عملا بالشبهين فلو عمل
بما قال يكون اهدارا لجهة القضا بالكلية فقد نوقش بانه ليس ههنا شبهان بل
حقيقة وشبه ولو سلم فليس في اعتبار الشبه في عدم التغير اعمال الشبهين
بل احدهما فالوجه ما ذكرناه والله سبحانه الموفق وقوله ثلاثة انواع تقرير لذلك
لما ذكر من التقسيم وليعلم ان الادا بالقسمة الاولى ينقسم الى نوعين ادا محض وادا
يشبه القضا ثم المحض ينقسم الى نوعين كامل وقاصر فيكون ثلاثة انواع لكن
بالتقسيمين ثم هذه الانواع الثلاث كما يتحقق في حقوق الله تعالى اعني ما يكون
مستحقه هو الله تعالى كالعبادات يتحقق ايضا في حقوق العباد اعني ما يكون
مستحقه العبد كما قال

وان منها رد عين ما غصب ... والرد بعد ما جنى وما عطب

يعني ان من انواع الادا رد عين المغصوب على الوصف الذي غصبه عليه وكذا
تسليم عين المبيع للمشتري على الوصف الذي جرى عليه العقد وذلك ادا كامل
لانه تسليم عين الواجب في الحقيقة وكذا تسليم بدل الصرف والمسلم فيه ادا كامل
لانه تسليم عين الواجب بحسب اعتبار الشرع اذ كل منهما ثابت في الذمة

وهو

٣٤

وهو وصف لا يقبل التسليم الا ان الشرع جعل المؤدى عين ذلك الواجب في الذمة
كيلا يلزم الاستبدال في بدل الصرف والمسلم فيه قبل القبض وهو حرام ولئلا يلزم
امتناع الجبر على التسليم لان الاستبدال موقوف على التراضي وكذا الحكم في ساير الديون
لان الديون انما تقضى بامثالها وهذا بخلاف القرض لان رد عين المقبوض ممكن
واما ما يقال من ان معنى قضا الدين بالمثل ان المديون لما سلم المال الى رب الدين
صار ذلك دينا في ذمته فتقاصا مثلا بمثل ففيه ان قضا الدين ح لا يكون
تسليم عين الثابت وهو ظاهر ولا تسليم مثله لان المثل على هذا هو ما ثبت في
ذمة رب الدين والتسليم لم يقع عليه بل على نفس المؤدى على انه لا يكون بين قضا
الدين والقرض فرق وقد صرح فخر الاسلام وغيره بان تادية القرض قضا بمثل
معقول وتادية الدين ادا كامل كذا في التلويح وتعقبه ابن نجيم بما في الذخيرة في
البيوع من ان رب المال لو وهب الدين بعد قبضه او ابراه براءة اسقاط صح ولزم
رب الدين ان يرد ما قبض لان الدين باق في ذمة المشتري بعد القضا لانه لم
يقبض عين الواجب حتى لا يبقى في الذمة وانما قبض مثله فبقي ما في ذمته
على حاله الا ان المشتري لا يطالب به لان له على البايع مثل ذلك بالقضا فلو طالب
البايع المشتري بالثمن لكان للمشتري مطالبته ايضا فلا يفيد مطالبة كل منهما
نعم ان الثمن باق في ذمة المشتري بعد القضا انتهى وهذا يقتضي ان قضا
الدين ليس باداء اصلا لعدم سقوط الواجب به وقد اتفق الاصوليون على
انه ادا وصرح الفقها ان الوكيل بقبض الدين وكيل بالمبادلة وفرعوا عليه
انه وكيل بالخصومة بخلاف الوكيل بقبض العين وصرح الولوالجي ان الوكيل
بقبض الدين لو اقر به بعد موت الموكل لا يقبل الا ببينة لانه اقرار بما يوجب
الضمان على الميت لما فيه من المبادلة ثم قال والحق ان فيه معنى اخذ عين الحق
ومعنى المثلية والمبادلة والاصوليون نظروا الى الاول والفقها نظروا
الى الاول تارة بدليل جواز الاخذ بلا قضا ولا رضا اذا كان من جنس حقه
وبدليل ان للشريك مشاركة الشريك في المقبوض وتارة الى الثاني كما في صورة
الوكالة وصحة الابرا والهبة والله سبحانه الهادي واما الادا القاصر في الدين فهو

كما اذا اداه زيوفا جع زيف وهو ما يرده بيت المال ويروج بين التجار فهو اداء لكن من حيث فوات وصف الجودة قاصر فرب الدين ان لم يعلم بذلك عند القبض فان كان قايما فله الرد وطلب الجياد وان هلك في يده بطل حقه في الجودة بالكلية حتى لا يرجع على المديون بشيء كما في التلويح وقوله والرد بعد ما جنى الخ مثال للاداء القاصر اي هو كرد الغاصب العبد المغصوب بعد ان جنى عنده على انسان في النفس او الطرف وكذا ان اتلف مال الغير فتعلق الضمان برقبته فكل ذلك اداء قاصر لانه اداه لا على الوصف الذي وجب فهو بمنزلة صلاة المنفرد فلوجود اصل الاداء قلنا ان هلك في يد المالك قبل الدفع الى ولي الجناية او البيع بالدين يبرأ الغاصب ولوصف القصور قلنا اذا دفع الى ولي الجناية او بيع في الدين رجع المالك بقيمته على الغاصب بلا خلاف كان الرد لم يوجد وكذلك تسليم البايع المبيع مشغولا بالدين او مباح الدم فان هلك في يد المشتري لزمه الثمن لوجود اصل الاداء وان قتل بالسبب الذي كان به مباح الدم او بيع في الدين ففي الفصل الاول يرجع بكل الثمن عند ابي حنيفة رحمه الله تعالى وفي الثاني يرجع بكل الثمن بلا خلاف ∴

∴ وعبد غيره اذا ما امهرا ∴ وسلم العبد عقيب ما اشترى ∴
∴ فالعرس بالقبول جبر اوصف ∴ وقبل تسليم له التصرف ∴

معطوف على ما قبله لانه من انواع الاداء الذي يشبه القضا اي منها تسليم عبد غيره اذا سماه مهرا للزوجة وسلمه اليها بعد ما اشتراه فانه اداء يشبه القضا اما كونه اداء فلانه تسليم عين ما وجب عليه بالتسمية واما صحة الاداء فبالاجماع حتى وجب عليه قيمة العبد عند العجز عن الاداء لا مهر المثل وحيث كان اداء تجبر العرس على قبوله لانه عين ما وجب لها واما كونه شبيها بالقضا فمن حيث ان تبدل الملك يوجب تبدل العين حكما فصار بانتقاله من ملك البايع الى الزوج كانه غير المسمى والدليل عليه ان عائشة رضي الله تعالى عنها قالت دخل النبي عليه الصلاة والسلام والبرمة تفور بلحم فقرب اليه خبز وادم من ادام البيت فقال عليه الصلاة والسلام الم أر برمة فيها لحم فقالوا بلى يا رسول الله ولكن ذلك لحم تصدق به على بريرة وانت لا تاكل الصدقة فقال عليه الصلاة والسلام هو عليها صدقة

ولنا

20

ولنا هدية فجعل تبدل الملك باختلاف السبب بمنزلة اختلاف العين وان كانت العين واحدة وبريرة مولاة لعايشة وهي من بني تيم لا من بني هاشم فلذا حلت لها الصدقة مع كونها صدقة التطوع اذ هي لحم في غير ايام التضحية وحرمتها مخصوصة بالنبي عليه الصلاة والسلام فكان العبد المسمى بسبب تبدل الملك كانه غيره فكان تسليمه مشبها بالقضا من هذا الوجه فكان للزوج ان يتصرف في العبد قبل تسليمه الى الزوجة بما شاء من انواع التصرف كالاعتاق والكتابة والبيع والهبة لمصادفة ذلك ملكه والاستدلال على تبدل العين بالسنة كما ذكرنا اولى مما يقال ان حكم الشرع على شيء بالحل والحرمة من حيث انه مملوك لا من حيث الذات والا كان لا يتغير كلحم الخنزير فاذا تعلق حكم شرعي بهذه الذات من حيث الاعتبار فتبدل الاعتبار تبدل المجموع لان المراد بالعين المجموع اي الذات مع الاعتبار لما في التلويح من ان العين المتصفة بالحل والحرمة يجوز ان يكون ذلك الشيء بقيد المملوكية وتبدل الاوصاف لا يوجب تبدل الذات لثبوت الفرق بين المجموع والمقيد والحاصل انه لما كان تسليم هذا العبد اداء من وجه وقضاء من وجه تفرع على كونه اداء جبر الزوج على التسليم اذا طلبت لكونه عين حقها مع قيام موجب التسليم وهو النكاح بخلاف ما اذا باع عبدا فاستحق بقضاء ثم ملكه البايع ثانيا حيث لا يجبر على تسليمه الى المشتري اذا طلبه لانفساخ البيع لانه ظهر بالاستحقاق توقف البيع على اجازة المستحق فحيث لم يجز بطل وانفسخ وتفرع على كونه قضاء ما ذكرنا من صحة تصرفات الزوج قبل التسليم وتفرع على كون العبد مثل المسمى لا عينه حكما انه لو قضى القاضي على الزوج بقيمة العبد للزوجة ثم ملك الزوج العبد لا يعود حق المراة في العين فلا يجبر على التسليم ولا الزوجة على القبول لان حقها قد انتقل من العين الى القيمة بالقضا ولو كان العبد بعد الدخول في ملك الزوج حكم عين المسمى من كل وجه لعاد حقها فيه اذا كان القضا بالقيمة بقول الزوج مع اليمين كما في المغصوب اذا عاد من اباقه بعد قضاء القاضي بالقيمة للمغصوب منه بقول الغاصب مع يمينه ∴

∴ كذا القضا فهو ذو اقسام ∴ بالمثل معقولا فكالصيام ∴

للصوم والمثل الذي لا يعقل كفدية عن الصيام تبدل

يعني ان القضا ثلاثة انواع كالادآ لانه اما قضاء محض او قضاء شبيه بالادآ والمحض اما بمثل معقول او بمثل غير معقول فصارت الانواع ثلاثة وهي كما تتحقق في حقوق الله تعالى تتحقق في حقوق العباد ايضا والقضا بمثل معقول في حقوق الله تعالى كقضا الصوم بالصوم والصلاة بالصلاة لتحقق التماثل صورة ومعنى والقضا بمثل غير معقول اي لا يدرك العقل كونه مثلا لانه ينفيه اذ العقل من حجج الله تعالى وهي لا تتناقض وهو كفدية الصوم فانها شرعت خلفا عن الصوم عند العجز المستدام عن الصوم كعجز الشيخ الفاني وثبوته بالنص على القول بان معنى قوله تعالى وعلى الذين يطيقونه على الذين يصومونه جهدهم وطاقتهم وقيل بحذف حرف النفي اي لا يطيقونه كما يؤيده قرآءة لا يطيقونه واما على القول بان الاية على ظاهرها وانها منسوخة باطلاق قوله سبحانه فمن شهد منكم الشهر فليصمه فثبوت الفدية بالاجماع واما القسم الثالث فكما قال

ومشبه الادآ مثل من قضى تكبير عيد في الركوع اذ مضى

يعني ان القضا الذي يشبه الادآ فهو مثل فعل من قضى تكبيرات العيد في الركوع اذ مضى فعل ذلك من الامام فانه اذا ادرك الامام في الركوع من صلاة العيد وخاف ان يرفع الامام راسه لو اشتغل بالتكبيرات فانه يكبر للافتتاح ثم يكبر للركوع ويركع ويأتي بتكبيرات العيد في الركوع لكن من غير رفع يد لان الرفع ووضع الكف على الركبة سنتان فلا يشتغل بسنة فيها ترك سنة اما انه قضا فلفوات التكبيرات عن محلها واما شبهه بالادا فلان الركوع يشبه القيام حقيقة لاستواء النصف الاسفل فيه وبه فارق القعود لا باستواء النصف الاعلى لوجوده فيهما وما تمكن من النقصان فيه بالانحنا غير مانع من الشبه لان قيام بعض الناس بهذه الصفة وحكما ان من ادرك الامام في الركوع فيصير مدركا لتلك الركعة وعن ابي يوسف انه لا ياتي بالتكبيرات في الركوع لانها فاتت عن موضعها فلا يصح اداؤها فيه كالقراءة والقنوت فانه اذا نسي الفاتحة او السورة لا ياتي بها في الركوع وكذا لو ادرك الامام في الركوع الاخير من الوتر في رمضان اما وجوب فدية الصلاة فللاحتياط ذا الذي انتقاه

جواب سوال هو انكم اوجبتم الفدية في الصلاة قياسا على الصوم ولو كان ذلك غير معقول المعنى لما جاز القياس لفقدان شرط القياس فحاصل الجواب منع ان ذلك بطريق القياس بل لان النص في الصوم يحتمل ان يكون معلولا بالعجز والصلاة كالصوم عبادة بدنية بل اهم لانها عماد الدين وتالية الايمان ويحتمل ان لا يكون معلولا فللاحتمال الاول تفدى وللاحتمال الثاني لا تفدى فقلنا بالفدا احتياطا لا بالقياس ولذا قال محمد رحمه الله تعالى في فدآ الصلاة تجزيه ان شاء الله تعالى بالانشا كما قال في فدا الوارث عن المورث بغير امره في الصوم يجزيه ان شاء الله تعالى لكن اورد على هذا في فتح القدير ان علة العجز بقوله تعالى يطيقونه منصوصة لان ترتب الحكم على المشتق دليل العلية وان لم يكن من قبيل الصريح عندنا بل بالاشارة واجيب بان الاية ليست نصا قطعا في العاجز لما مضى من الخلاف في تفسيرها وان وجوب الفدية يكون بالاجماع على احد التفسيرين

وذا كما تصدق بالقيمه اذ فاتت التضحية المعلومه

يعني ان وجوب الفدية للصلاة للاحتياط هو كالتصدق بقيمة الاضحية اذا فاتت ايامها وذلك لانها عبادة مالية ثبتت قربة بالكتاب والسنة والاصل في العبادات المالية التصدق بالعين مخالفة لهوى النفس بترك المحبوب الا ان التصدق بالعين نقل في الاضحية الى اراقة الدم تطييبا للطعام بازالة ما اشتمل عليه مال الصدقة من اوساخ الذنوب والآثام فبالاراقة ينتقل الخبث الى الدما فتصير ضيافة الله تعالى بالاطيب على ما هو عادة الكرام ويستوي فيه الغني والفقير الا انه يحتمل ان يكون نفس التضحية والاراقة اصلا من غير اعتبار التصدق ففي الوقت لم يعمل بالتعليل المظنون ولم نقل بجواز التصدق بالعين او القيمة في ايام النحر لقيام النص الوارد بالتضحية وعملنا بعد الوقت بالاصل واوجبنا التصدق بعين الشاة التي عينت للتضحية او بالقيمة ان استهلكت المعينه او لم يعين شاة على التفصيل المذكور في الفروع احتياطا في باب العبادات واخذا بالمحتمل لا عملا بالقياس فيما لا يعقل معناه وان جاء العام الثاني لم ينتقل الى التضحية لانه لما احتمل جهة اصالته ووقع الحكم به لم يبطل بالشك اي باحتمال ان يكون الاصل الاراقة ولا يلزم من نقل الشارع التصدق الى الاراقة نسخ التصدق بالكلية لان ذلك النقل انما كان بعارض الضيافة فلا يمنع بقاء احتمال التصدق وانما

معنى ح

اقتصر هنا على ذكر القيمة لان التصدق بالعين بالطريق الاولى لانه الاصل والقيمة مثل
وانما اطلق التصدق بعالمافي المنار ليشمل الغني والفقير غيرانه في الفقير لابد من الشرا
بنيه الاضحية اونذرها بخلاف الغني فانه اذا فاتت ايام النحر ولم يذبح يلزمه التصدق بالقيمة
لمن تصرمافي المنار على حال الفقير فقد تساهل

منها ضمان المثل وهو الكامل ‌ ‌ في الغصب ثم قيمة تماثل
معه كذا الضمان للاطراف ‌ ‌ والنفس بالمال لدى الاتلاف

شروع في بيان انواع القضا في حقوق العباد اى من انواعه ضمان المثل في باب الغصب
اى ضمان المغصوب بالمثل وهو مثل معقول وكامل لانه مثل له صورة ومعنى في المثلى
وهو المكيل والموزون والعددي المتقارب وماعدا ذلك قيمي ومنه المثلى المختلط بخلاف
جنسه كالحنطة بالشعير والشيرج المخلوط بالزيت والموزون الذى في تبعيضه ضرر
كالاواني من النحاس كما ذكره الزيلعي ثم من انواعه ايضا ضمان المغصوب بالقيمة واشار
به الى ان هذا قضا قاصر وان كان بمثل معقول لانه مثل معنى فقط لاصورة فلا يجب
القاصر الا عند العجز عن الكامل وذلك اذا انقطع المثل في المثلي بان لايوجد في السوق
وان وجد في البيوت اوكان المغصوب لامثل له لان الحق في الصورة قد فات للعجز فبقي
المعنى فلا يجبر على قبول القيمة في المثلى مع وجود المثل الكامل كما لايجبر على قبول المثل
الكامل مع وجود عين المغصوب وهذا على سوال مافي المنار من قوله ومنها ضمان
المغصوب بالمثل وهو السابق او بالقيمة فقيل عليه انه لواخر قوله وهو السابق عن
قوله او بالقيمة لكان انسب ورد بانه يفهم منه رجوع الضمير في قوله وهو الى نفس القضا
بمثل معقول بنوعيه فلا يفيد تفضيل الضمان بالمثل وهو المراد فقيل في توجيه الا نسبيه
ان مذهب الجمهور ان الموجب الاصلي في الاعيان المضمونة هو المثل او القيمة وان رد العين
مخلص عنه ولذا يصح الابراء عن الضمان مع قيام العين مع ان الابراء عن الاعيان غير جائز
وانت خبير بان الآتي بعده من التفاريع مبني على سبق الضمان بالمثل على الضمان بالقيمة
لا على سبقهما على الاعتبار على رد العين وقيل في توجيهها ايضا ان السابق لايكون الا
بمسبوق ولم يذكره بخلاف مالو ذكره بعد قوله او بالقيمة وانت خبير بان السابق
يقتضي المسبوق لاذكره كما لو قلت ابتدا من انواع الضمان وهو السابق في الاعتبار

على انه لواخره لرجع الضمير الى الاقرب اعنى الضمان بالقيمة لظهور ان مدلول العبارة
ومنها ضمان المغصوب بالمثل او ضمانه بالقيمة هذا وتقسيم القضا الى الكامل والقاصر لايجرى
في حقوق الله تعالى بان يقال قضا الفوائت بالجماعة كامل وبالانفراد قاصر لان الثابت
في الذمة اصل الصلاة لا وصف الجماعة فكل منهما كامل غير ان الجماعة اكمل كما في التلويح وقوله كذا
الضمان الخ اى كذلك من انواع القضا ضمان الاطراف والنفس بالمال اى في حالة الخطا لان ضمان
النفس والاطراف بالمال لايكون الا في حالة الخطا فلا يحتاج الى التقييد بها كما فعله بعض شارحي
المنار وهذا مثال للقضا بمثل غير معقول لانا لانعقل المماثلة بين الادمي والمال اذ هو مالك
والمال مملوك فضمانهما بالمال بالنص على خلاف القياس فلا تجب عند احتمال المثل المعقول
صورة ومعنى وهو القصاص فلذا لايخير ولي القتيل في العمد بين القصاص والدية خلافا
للشافعي وانما شرع المال عند عدم احتمال القصاص منة على القاتل بان تسلم نفسه وعلى المقتول
بان لم يهدر بالكلية كذا في التنقيح قال الحداوى ونحن وان قلنا بعدم جبر القاتل على دفع
الدية اذا اختارها ولي القتيل قلنا بالوجوب عليه ديانة حيث كان قادرا عليها تخليصا
لنفسه عن الهلاك كذا اذا قيمة اذا نكح ‌ ‌ هند اعلى مجهول عبد ما اتضح
يجبرها على القبول حتما ‌ ‌ كان كما ان يدفع المسمى
هذا مثال للقضا الشبيه بالادا وهو كما اذا تزوج رجل امراة على عبد بغير عينه فان هذه
جهالة في الوصف لا في الجنس كثوب ودابة فتتحمل في ما بني على المسامحة كالنكاح بخلاف
البيع فتسليم عبد وسط ادا وتسليم قيمته قضا حقيقة لكونها مثل الواجب لكنه يشبه الادا
لان القيمة من جهة الاصالة بنا على ان العبد لجهالة وصفه لايمكن اداه الا بتعيينه ولا
تعيين الا بتقويم فصارت القيمة اصلا يرجع اليه حتى كان العبد خلف عنها والعبد معلوم
الجنس مجهول الوصف فبالنظر الى الاول يجب هو كما لو امهر عبدا بعينه وبالنظر الى
الثاني تجب القيمة كما لو امهر عبد غيره فيتخير الزوج اذ التسليم عليه لا على المراة فايهما ادى
تجبر المراة على القبول كما في التلويح

والكامل السابق والمقدم ‌ ‌ من اجل ذا قال الامام الاعظم
في القطع ثم القتل عمدا للولي ‌ ‌ كلاهما وخالفاه في الاول
يعني ان الكامل المذكور اعنى ما كان مثلا صورة ومعنى هو السابق والمقدم في الاعتبار من

للولي م

اجل هذا قال الامام الاعظم ابو حنيفة رحمه الله تعالى فيما اذا قطع يد رجل عمدا ثم قتله اي قبل برئها اذ كلا الفعلين القطع والقتل لانه المثل الكامل صورة ومعنى بخلاف القتل فقط لانه مثل معنى في ادائه الى الاهلاك فلا يمنع الولي من استيفا حقه كلا وجاز للولي الاقتصار على القاصر اعني القتل فقط عنده ايضا مع امكان الكامل لان له ان يسقط الكل عفوا فله اسقاط البعض كاستيفا بعض الدين وابرا باقيه وخالفاه يعني خالف ابو يوسف ومحمد اباحنيفة رحمهم الله تعالى في الاول يعني القطع لانه انما يقتص بالقطع اذا تبين انه لم يسر فاذا افضى اليه يدخل موجبه في موجب القتل اذ القتل اتم موجب القطع فصار كما لو قتله بضربات وحاصل جعل الافضا الى القتل بمنزلة السراية اليه وله ان هذا من حيث المعنى اما من حيث الصورة في جزا الفعل فلا وانما يدخل ضمان الجزا في الكل فيما هو جزا المحل دون الفعل وهو الدية وانما لا تجب بتلك الضربات لانه لا اقتصاص فيها ثم هذه المسئلة على اوجه لان القتل اما ان يكون بعد البرء او قبله فان كان الاول فاما ان يكون من شخصين او من شخص واحد عمدين او خطائين او احدهما عمد والآخر خطا وعلى كل حال فهما جنايتان بالاتفاق وان كان الثاني والقتل من ذلك الشخص او من شخص آخر لكن كان احدهما عمدا والآخر خطا فكذلك هما جنايتان واما اذا كانا خطاين من شخص واحد فهما جناية واحدة بالاتفاق وان كانا عمدين فهو ما نحن فيه من الخلاف ولم يذكر جميع القيود هنا تبعا لما في المنار لان المقصود بيان تقدم المثل الكامل اجمالا والتفصيل في كتب الفروع لذلك المثلي حيث ينقطع مثله فيما ضمانه شرعا بقيمته من حين ما الغصب صدر بل قيمته وقت الخصام تعتبر

اي لما ذكرنا من ان الكامل هو السابق المقدم كان المغصوب المثلي اذا انقطع مثله ووجب ضمانه بالقيمة لا يضمن بقيمته يوم الغصب بل بقيمته يوم الخصومة وقضا القاضي اذ العجز عن المثل الكامل انما يتحقق به وهذا عند ابي حنيفة وقال ابو يوسف تعتبر قيمته يوم الغصب وقال محمد يوم الانقطاع لابي يوسف انه لما انقطع التحق بما لا مثل له فتعتبر قيمته يوم انعقاد السبب اذ هو الموجب ولمحمد ان الواجب هو المثل في الذمة وانما ينتقل الى القيمة بالانقطاع فتعتبر قيمته يوم الانقطاع ولابي حنيفة ان النقل لا يثبت بمجرد الانقطاع ولذا لو صبر الى ان يوجد جنسه كان له ذلك وانما ينتقل بقضاء

28

القاضي فتعتبر قيمته يوم الخصومة والقضا بخلاف ما لا مثل له لانه مطالب بالقيمة باصل السبب كالوجود فتعتبر قيمته عند ذلك كذا في الهداية وبهذا عرفت ان العلة في وجوب اعتبار القيمة في القيمي يوم الغصب هي مجرد كونه وقت وجود السبب كما تشعر به كاف المفاجاة في قول صاحب الهداية كالوجود وقوله فتعتبر قيمته عند ذلك لا لكونه وقت وجود السبب ووجود العجز عن رد العين كما ظن بعض من يقول ان القيمة الموجب الاصلي ورد العين مخلص حتى لو غصب القيمي ولم يعجز عن رد العين حتى لو هلكت بعد حدوث الغصب بزمان متطاول ثم طالب المالك كان الواجب القيمة يوم الغصب بالاتفاق ولا قضا الذي لا يعقل مثل له الا بنص ينقل

يعني ان ما ليس له مثل معقول لا يقضى الا بنص منقول عن الشارع ثم فرع على هذا قوله فالغصب تضمن المنافع ولا الدماة في القصاص دافع

اي لا تضمن المنافع بالغصب بان يستخدم العبد او يركب الدابة او يسكن الدار فلا تضمن بالمال عندنا خلافا للشافعي رحمه الله تعالى كما لا تضمن بالمنافع ايضا بالاجماع لانه لا تماثل بينها وبين المال صورة وهو ظاهر ولا معنى لانها غير متقومة اذ لا تقوم بلا احراز ولا احراز بلا بقاء ولا بقا للاعراض المتصرمة وانما تثبت لها صفة التقوم بالعقد كالاجارة لقيام العين مقام المنافع لضرورة الحاجة ولذا يضاف العقد الى العين دونها حتى لو قال اجرتك منافع داري لم يجز فلا يجعل متقومة في الغصب قياسا على تقومها في العقود وضمان العدوان ليس خاليا عن الجزا لترتب التعزير في الدنيا والاثم في العقبى قال صاحب الهداية ولا يضمن الغاصب منافع ما غصبه وقال الشافعي يضمنها فيجب اجر المثل ولا فرق في المذهبين بينما اذا عطلها او سكنها ثم على مذهبنا انها لا تماثل الاعيان فهو صريح في ان عدم ضمانها على كلا التقديرين متفرع على لزوم القائل على ما ذكرنا من الاصل كما صرح به في التوضيح لمن قال من شراح المنار عند قوله وقلنا المنافع لا تضمن بالاتلاف قيد بالاتلاف وان كان الخلاف ثابتا في صورة الغصب كان يمسك عين غيره مدة ولا يستعملها لان الخلاف في غصب المنافع ليس بناء على ان المثل الكامل هو السابق بل بناء على الاختلاف في زوائد المغصوب فانها لا تضمن عندنا خلافا له لما ان الغصب عندنا ازالة اليد المحقة واثبات اليد المبطلة وعنده اثبات اليد المبطلة فقط ثم قال بعد ذلك ان هذه المسئلة وما

ابن ملك

ابن ملك

ابن ملك

بعدها ليس متفرعا على كون الكامل سابقا بل على ان ضمان العدوان يعتمد المماثلة الكاملة او القاصرة فقد قصر لما سمعت عن الهداية من التفريع على انتفاء المماثلة على الوجهين على انه لا يصح التفريع على سبق المثل الكامل سواء عبر بالاتلاف او الغصب كما صرح به هو اخرا نعم صرح شراح اصول فخر الاسلام بان ذلك من فروع الاختلاف في زوايد المغصوب لكن ما في الهداية اوضح وفي البزازية وغيرها ان الفتوى في غصب منافع الوقف ومال اليتيم وما كان معدا للاستغلال بالضمان قال ابن نجيم ويحمل هذا على ان فيه رواية عن الامام والجار والمجرور في قوله

بقتل قاتل ولا ضمانا ... ان يشهدا ان الطلاق كانا
بعد الدخول ثم يرجعا ... فلم يكن تماثل لينشرعا

متعلق بقوله واقع في البيت الذي قبله وحاصله ان من قتل من عليه القصاص لا يضمن لمن له القصاص لانه استيفاء القصاص معنى لا يعقل له مثل لان المال ليس مثلا له وانما ثبت في الخطا على خلاف القياس ضرورة صيانة الدم عن الهدر بالكلية وفي البزازية فان قتله غير الولي بامره صار مستوفيا ولا ضمان على القاتل هذا اذا كان الامر ظاهرا فان قتله ثم ادعى الامر وصدقه الولي لا يثبت الامر الا بالبينة ويقتص من القاتل ان لم يبرهن وقوله ولا ضمان يعني لا ضمان ان شهد شاهدان على طلاقها بعد الدخول ثم رجعا عن شهادتهما اذ لا مماثلة بين ما اتلفاه بشهادتهما من ملك النكاح والمال فلا يضمنان شيئا وقال الشافعي رحمه الله تعالى يضمنان مهر المثل لان ملك النكاح ثبت بالمال على الزوج فيكون متقوما عليه ثبوتا فكذا يكون زوالا كما اذا شهدا بالعتق ثم رجعا فانهما يضمنان القيمة ولنا ان المتقوم حالة الثبوت انما هو البضع لاظهار خطره لئلا يتملك مجانا فلا يعظم خطره مع ان له خطر النفوس لكون النسل يحصل منه ولذا صح ابطاله بالطلاق بلا شهود ولا عوض ولا ولي عكس ثبوته والتقوم المملوكة اعني البضع لا الملك اعني ولاية الاستيفاء والاستيلاء ولذا لو وطئت المراة بشبهة كان مهر المثل لها لا للزوج ولم يجعل للبضع حكم التقوم عند الخروج من الملك الا ترى انه اذا خالع ابنته الصغيرة على مالها وقع الطلاق ولا يلزم عليها المال لكونه مقابلا بما ليس بمال ولا متقوم وهو البضع حالة الخروج ولو زوج ابنه

الصغير

الصغير بماله صح ولزم المال لانه مقابل بما هو متقوم عند الدخول في الملك وهذا بخلاف اتلاف مال الغير فان الضمان فيه لا باعتبار اتلاف مجرد الملك بل باعتبار اتلاف مال مملوك واما ضمان الشهود نصف المهر اذا شهدوا بالطلاق قبل الدخول فليس لتقوم البضع حالة الخروج اذ فيه اما مهر المثل او المسمى كاملا لا النصف بل لانها لا تستحق المسمى عند سقوط تسليم البضع لوقوع الفرقة لا من جهة الزوج بل من جهتها بان ترتد والعياذ بالله او تقبل ابن الزوج فهم باضافة الفرقة اليه منعوا العلة المسقطة ان تعمل في النصف فكانوا بشهادتهم ملزمين الزوج ما كان على شرف السقوط من النصف فكانهم قصروا يده عنه فكانوا بمنزلة الغاصبين فضمنوا عند الرجوع والله سبحانه العليم

وانه لابد للمامور به ... من وصف حسن سره لا يشتبه
فالآمر الحكيم وهو اما ... لعينه وان منه قسما

اي لابد للمامور به من قبل الشارع من وصف الحسن يعني لابد ان يكون المامور به شرعا موصوفا بصفة الحسن وسر ذلك لا يشتبه لان الآمر وهو الشارع الحكيم الكامل في حكمته فلا يامر الا بما فيه المصلحة للمامورين قال الله تعالى ان الله لا يامر بالفحشاء وقال سبحانه ان الله يامر بالعدل والاحسان وينهى عن الفحشاء والمنكر وقد اختلفوا في حسن الاشياء وقبحها هل هما عقليان او شرعيان وليس الخلاف فيهما بمعنى ما يلايم الطبع وينافره كالفرح والغم ولا بمعنى صفة الكمال وصفة النقصان كالعلم والجهل فانهما بهذين المعنيين عقليان بلا خلاف بل بمعنى كون الشيء متعلق المدح عاجلا والثواب آجلا وكونه متعلق الذم عاجلا والعقاب آجلا كالطاعة والمعصية فذهب الاشعري الى ان الحسن والقبح ليسا لذات الفعل ولا لصفة من صفاته حتى يحكم العقل بحسنه او قبحه بناء على تحقق ما به الحسن والقبح وان فعل العبد اضطراري لا اختيار له فيه والعقل لا يحكم باستحقاق الثواب او العقاب على ما لا اختيار للفاعل فيه فالحسن والقبح انما يثبتان بمجرد كون الفعل مامورا به او منهيا عنه فالامر والنهي موجبان للحسن والقبح لا ان للفعل حسنا وقبحا في ذاته وان الامر والنهي يكشفان عن ذلك وذهب بعض ايمتنا والمعتزلة الى ان حسن بعض افعال العباد وقبحه يكونان لذات الفعل او لصفة له ويعرفان بالعقل ايضا وقالوا الاحكام على ضربين ضرب يدرك بالعقل

الصدق النافع وقبح الكذب الضار
وضرب لا يدرك الا بالسمع المنقول كحسن صوم

لحسن صوم اليوم الاخير من رمضان وقبح صوم اليوم الاول من شوال فان العقل لا يستقل بدرك حسن الاول وقبح الثاني لكن الشرع لما ورد بحسن الاول وقبح الثاني علمنا انه لولا اختصاص كل منهما بشيء لاجله حسن او قبح لما ورد به الشرع لان الآمر حكيم وهذا هو اختيار الفقهاء ايضا فانهم ذهبوا الى تعليل احكام الله تعالى برعاية المصالح فكانت ادلة بهم في الواقع والا لما كانت مصلحة لهم وقسموا المامور الى حسن لعينه ولغيره والقبيح كذلك وقالوا ان من الحسن لعينه ما لا يقبل السقوط والنسخ كالايمان بالله وصفاته حتى صرحوا بتعلق بعض الاحكام قبل البعثة وبلوغ الدعوة وهو اختيار الماتريدي ونقل عن الامام لو لم يبعث الله رسولا لوجب عليهم معرفته بعقولهم وانه لا عذر لاحد بالجهل بخالقه لما يرى من خلق السموات والارض ونقل ابن نجيم ان من بلغ ولم تبلغه دعوة واعتقد الكفر خلد في النار فالامر والنهي مثبتان للحسن والقبح عند الاشعري ودالان عليهما كاشفان عنهما عند بعض ائمتنا والمعتزلة غير ان العقل عند المعتزلة موجب للعلم بالحسن والقبح بطريق التوليد بمعنى ان العقل يولد العلم ويوجبه بواسطة ترتيب المقدمات على ما تقرر عندهم من استناد بعض الحوادث الى غير الباري وعندنا حصول العلم عقيب النظر الصحيح يكون بخلق الله عادة بمعنى انه لا يمتنع ان لا يحصل هذا واما ما يقوله المعتزلة من وجوب الفعل الاصلح عليه سبحانه ومخالفتنا لهم في ذلك بانه سبحانه متعال عن ان يجب عليه شيء فليس مما نحن فيه اذ الكلام في الحسن والقبح بمعنى الثواب والعقاب واما وجوب الاصلح عليه سبحانه وعدم وجوبه فمبنى الخلاف فيه انه هل يكون بعض الافعال الممكنة في نفسها بحيث يحكم العقل بامتناع صدوره او لا صدوره عنه تعالى كقبول الشفاعة واخراج الفاسق من النار ونحوه فمن قال من شراح المنار ان الخلاف في العبادات والمعاصي دون غيرها ثم قال فعند الاشعري حسن الافعال وقبحها شرعي وعند المعتزلة الحاكم بالحسن والقبح هو العقل لان الاصلح واجب على الله تعالى بالعقل وفعله حسن وتركه قبيح فقد تسامح وقوله وهو اما الخ لما بين ان المامور به لا بد ان يكون حسنا شرع في تقسيمه يعني ان المامور به الحسن اما ان يكون حسنا لعينه اي لذاته بمعنى انه في ذاته حسن مع قطع النظر عن الامور الخارجية وحاصل

التقسيم على ما في المغني والتوضيح وغيرهما ان المامور به في صفة الحسن نوعان حسن لمعنى في نفسه وحسن لمعنى في غيره وكل واحد من النوعين على ثلاثة اضرب فالمجموع ستة وقد اشار الى الضرب الاول من النوع الاول بقوله وان منه قسما

لا يقبل السقوط كالتصديق ... وقابل السقوط في التحقق
مثل الصلاة ثم قسما يلحق ... حكما بذا القسم لما يحقق
من انه شبيه شيء يحسن ... حقا بمعنى في سواه يكمن

يعني ان النوع الاول هو ما يكون حسنا لعينه ثلاثة اقسام فان منه قسما لا يقبل السقوط ابدا لا اصلا ولا وصفا كالتصديق بالله تعالى وصفاته اذ لو تبدل بضده كان كفرا وان منه قسما قابل السقوط مثل الصلاة فانها تقبل السقوط اصلا ووصفا باعذار كثيرة كالجنون والاغماء والحيض والنفاس وتقبل السقوط وصفا لا اصلا كالصلاة في الاوقات المكروهة والقسم الثالث ما هو ملحق بالحسن لعينه وانما جعل ملحقا به لانه شابه شيئا يحسن لمعنى كائن في غيره وانما عبر بثم لانحطاط درجة هذا القسم عن قسيميه وذلك كالحج وكالزكاة والصيام فان اعلى درجات الحسن انما هو في التصديق الذي لا يسقط بحال ثم فيما يحتمل السقوط كالاقرار لانه يسقط حالة الاكراه وكالصلاة لسقوطها ايضا كما بينا الا ان الاقرار على رتبة من الصلاة لانه ركن من الايمان وليست هي ركنا منه وان كان كل منهما حسنا لعينه اما الاقرار فظاهر واما الصلاة فلانها تعظيم للباري وشكر للمنعم وعبادة لمن يستحقها ثم فيما يكون حسنا لعينه شبيها بما يحسن لغيره كالصوم والزكاة والحج فانها حسنة في نفسها لكونها عبادة كالصلاة الا انها تشبه القسم الذي هو حسن لغيره وليست منه لان المقصود الاصلي بالامر فيما حسن لغيره انما هو ذلك الغير كالوضوء للصلاة وهذه حسنة في نفسها وان اشبهت الحسن للغير وتحقيق ذلك ان كلا منها وان كان حسنا بالغير الا انه لا اعتبار لحسن ذلك الغير حتى كانه في حكم العدم فصار كل منها كانه حسن بلا واسطة امر آخر فصار بهذا الاعتبار من قبيل الحسن لمعنى في نفسه وذلك لان الزكاة تنقيص المال وانما تحسن بواسطة حسن دفع حاجة الفقير والصوم اضرار بالنفس ومنع لها عما اباح الله لها من النعم وانما يحسن بواسطة

حسن قهر النفس التي هي اعدى اعدآ الانسان زجرا لها عن ارتكاب المنهيات
واتباع الشهوات والحج قطع المسافة الى امكنة مخصوصة وزيارة لها كالسفر للتجارة
وانما يحسن بواسطة زيارة البيت الشريف لكن هذه الوسايط لم تعتبر وصارت في
حكم العدم من حيث هي لان الفقير انما يستحق الاحسان من جهة مولاه وهو الله لا من
جهة العباد والبيت لا يستحق الزيارة والتعظيم لنفسه لانه بيت كساير البيوت بل لانه
معظم بتعظيم الله تعالى والنفس وان كانت بحسب الفطرة محلا للخير وللشر الا انها
للمعاصي اقبل والى الشهوات اميل حتى كانها بمنزلة امر جبلي لها فكانها مجبولة على
المعاصي بمنزلة النار على الاحراق فالنظر الى القيمة ولهذا وهذا المعنى لا يحسن قهرها
ولذا لا يلام احد على مجرد الميل الى الشهوات ولا يسال عنه يوم القيمة وانما وجب قهرها
للاحتراز من الهلاك بمتابعة هواها واطاعة الخالق فسقط حسن دفع الحاجة
وزيارة البيت وقهر النفس عن درجة الاعتبار وصار كل من الزكاة والصوم
والحج حسنا لمعنى في نفسه من غير واسطة وعبادة خالصة كالصلاة كذا حققه
العلامة التفتازاني في التلويح ومنهم من علل عدم اعتبار هذه الوسايط بانها
بخلق الله تعالى بلا اختيار للعبد فكانت مضافة الى الله عبادة خالصة في نفسها
كالصلاة وسقط اعتبار العبد ورد بانه ان اريد بالوسايط دفع الحاجة وقهر
النفس وزيارة البيت فهي اختيارية وان اريد بها نفس الحاجة والشهوة
فلا حسن فيها والواسطة ما يكون حسن الفعل لاجل حسنه وقيل مصدر الدفع
والقهر المجهول ورد بانه يلزم ان لا يوجد الحسن لغيره اذ كل واسطة فيها
جهة الاختيار وجهة الاضطرار ضرورة ان الهيئة الحاصلة بالفعل الاختياري
ضرورية كالجهاد مثلا اذ فيه جهة اعلا كلمة الله تعالى وكون كلمة الله معلاة
فاعتبار المصدر المجهول في الزكاة دون الجهاد تحكم ثم جعل ما هو شبيه بالحسن
لغيره قسما ما حسن لعينه هو المذكور في المغني والتوضيح وغيرهما من انه على
ثلاثة اضرب حسبما نقلناه عن التلويح وحاصل التقسيم ان الحسن لعينه اما شبيه
بالحسن لغيره او لا والثاني اما ان يقبل السقوط او لا ومنهم من جعله قسيما
للحسن لعينه ولغيره وقسما من الحسن المطلق وحمل عليه عبارة المنار وهو خلاف

ابن ملك

قوله والثاني اما ان يقبل ... بالحسن لغيره ... السقوط ... كما بينه في التلويح

الظاهر

٤١

الظاهر والمراد من قبول السقوط وعدمه في المامور به قبول سقوط التكليف به فان قلت اذا
كان الاقرار ركنا من الايمان كالتصديق فكيف يكون قابل السقوط قلنا ذهب بعض
ايمتنا الى ان الايمان هو التصديق وان الاقرار ليس ركنا منه ولا شرطا بل هو شرط لاجرا
احكام الدنيا حتى ان من صدق بقلبه ولم يقر بلسانه مع تمكنه منه كان مومنا عند الله تعالى
غير مومن في احكام الدنيا كما ان المنافق لما وجد منه الاقرار باللسان كان مومنا في
احكام الدنيا كافرا عند الله وذهب بعضهم الى ان الاقرار جزء من الايمان تمسكا
بظواهر النصوص الدالة على كون كلمة الشهادة جزأ من الايمان الا ان التصديق ركن
اصلي والاقرار ركن زايد ومعنى الركن الزايد للشيء ما لا ينتفي بانتفائه حكم ذلك الشيء
فمعنى الركن الزايد الجزء الذي اذا انتفى كان حكم المركب باقيا بحسب اعتبار الشرع
ليس كذلك لبقا الحياة وما يتبعها عند فوات اليد فكان الاقرار جزأ له شايبة التبعية
والجزئية ففي حالة الاختيار تعتبر جهة الجزئية حتى لا يكون تارك الاقرار مع تمكنه
منه مومنا عند الله تعالى وفي حالة الاضطرار تعتبر جهة التبعية حتى يحكم بايمان
من صدق ولم يتمكن من الاقرار فظهر ان الاقرار دون التصديق في الركنية وانه قابل
السقوط بخلاف التصديق ثم التصديق هل هو التصديق الذي قسم العلم اليه والى التصور
في المنطق او هو امر وراء ذلك وحقق العلامة التفتازاني الاول على ما صرح به
ابن سينا ان حاصله اذعان وقبول لوقوع النسبة وان جعله مغايرا للتصديق
المنطقي وهم وان حصوله لبعض الكفار لو سلم يكون كفره باعتبار جحوده باللسان
واستكباره عن اظهار الاذعان وكثير من المصدقين للقرين يكفر لما يصدر عنه من
امارات الانكار وعلامات الاستكبار واما صح الامر به مع انه من مقولة الكيف لانه
نوع من العلم دون الافعال الاختيارية باعتبار اشتماله على الاقرار وعلى صرف القوة
وترتيب المقدمات ورفع الموانع واستعمال الفكر لتحصيل تلك الكيفية ولهما يقال
انه امر اختياري هو نسبة الصدق الى المخبر اختيارا حتى لو وقع في القلب صدقه
من غير ان ينسبه اليه اختيارا لم يكن تصديقا ففيه اما اذا قطعنا النظر عن فعل
اللسان لا يفهم من نسبة الصدق الى المتكلم الا قبول حكمه والاذعان له وهو التصديق
المنطقي كذا حققه في التلويح

كالحج او لغيره فاما ان يحصل الغير المراد جزما
بفعله وانه كالحد او لا يكون حاصلا اداً كـ

قوله كالحج تمثيل لما هو ملحق بالحسن لعينه الا انه شبيه بما حسن لغيره كما سبق وقوله او لغيره عطف على قوله لعينه يعني او يكون المامور به حسنا لغيره بمعنى ان يكون حسنه لا بالنظر الى ذاته بل لامر خارج عن ذاته وهو لا ينافي ان يكون حسنا لعينه من حيث انه اتيان بالمامور به من حيث انه مامور به وعن هذا قالوا لا يمتنع اجتماع الحسن لعينه ولغيره في شيء واحد كالوضوء المنوي حسن لذاته من حيث انه اتيان بالمامور به بقصد الامتثال ولغيره باعتبار كونه شرطا للصلاة وتمامه في التوضيح وقوله فاما ان يحصل الخ يعني ان ما يكون حسنا لغيره اما ان يحصل ذلك الغير بحصوله بان يتادى بفعله كاقامة الحدود فانها ليست حسنة في نفسها لانها تعذيب وانما حسنت بواسطة الغير اعني الزجر عن المعاصي وهو يتادى باقامتها وكالجهاد فانه ليس حسنا لنفسه لانه تخريب البلاد وافنا العباد وقد قال عليه الصلاة والسلام الادمي بنيان الرب وملعون من هدم بنيان الرب وانما حسن لاعلاء كلمة الله تعالى وكبت اعدائه وذلك يتادى باقامة الجهاد واما ان لا يحصل ذلك الغير بحصوله ولا يتادى بفعله كالوضوء فانه في نفسه تبريد وانما حسن للصلاة وهي لا تتادى بفعله وكالسعي بالنسبة الى الجمعة انما حسن لاجلها ولا تتادى به فقوله ادى بالبناء للمجهول ونايب الفاعل ضمير راجع الى المامور به واسم يكون ضمير راجع الى الغير ولا ريب في ان المامور الذي حسن لغيره وذلك الغير متغايران في المفهوم غير انهما في القسم الثاني متغايران في الخارج ايضا دون القسم الاول اذ لا تغاير في الخارج اذ القتل والضرب اعلاء كلمة الله تعالى في الخارج فيهما كالسقي والارواء تغايرا مفهوما لا خارجا فلذا كان القسم الاول شبيها بالحسن لنفسه ولم يجعل بالعكس كالصوم والزكاة لانه لا وجه لارتفاع الواسطة وجعلها في حكم العدم كما كان ثمة كما حققه العلامة التفتازاني رحمه الله تعالى وقيل لان اعلاء كلمة الله تعالى باختيار العبد ولو جعل الاعلاء مصدر المجهول لكان بلا اختيار العبد وصار كالجهاد كالزكاة وان التمثيل بالجهاد باعتبار ان الاعلاء مصدر المعلوم فالتمثيل باقامة الحدود اولى لانه حسن بواسطة الزجر ورد بان البناء للمجهول لا يخرج الفعل من

الاختيارية

الاختيارية وان الفرق بين الاعلاء والزجر في قبول احد البنائين دون الاخر تحكم

مثل الوضوء ثم من هذا النمط الحسن للتكليف حيث يشترط
بالقدرة التي هي الحسنة له وذي نوعان فالممكنة

قوله مثل الوضوء تمثيل للمامور به الذي حسن لغيره ولا يحصل ذلك الغير بحصوله كما تقدم وقوله ثم من هذا النمط اي من نمط ما حسن لغيره وان لم يكن من المامور به يعني ان مما حسن لغيره التكليف فانه انما حسن لشرطه الذي هو القدرة التي هي الحسنة للتكليف اذ لولاها لقبح التكليف لان تكليف العاجز قبيح وعد ذلك في المغني من انواع المامور به الحسن لغيره تكلف الشارح القاآني في توجيهه بان المراد ان ما كان حسنا لغيره اما ان يكون ذلك الغير شرطا لوجوب المامور به اولا الاول هو القسم الثالث يعني ما نحن فيه والثاني لا يخ اما ان يكون ذلك الغير حاصلا بفعل المامور به او بفعل اخر بعده وهو القسم الاول والثاني ثم قال ان القدرة شرط نفس التكليف اذ تكليف العاجز قبيح لا شرط حسن المامور به فالحق ان يذكر ذلك ابتداء انتهى وقد اضطربت ههنا عبارة صاحب المنار فانه قال في تقسيم المامور به الحسن بانفسه وهو اما ان يكون لعينه او لغيره وهو اي ذلك الغير اما ان لا يتادى بنفس المامور به او يتادى او يكون حسنا الحسن في شرطه ووجه الاضطراب ان قوله او يكون ليس عطفا على قوله لا يتادى لان ذلك من اقسام الغير لا المامور به الحسن للغير وذلك ظاهر فمن قايل ان المعنى اما ان يكون الحسن المطلق من قبيل اشتراط القدرة التي يتمكن بها المكلف من اداء ما لزمه ثم قال وانما اورد في الحسن لغيره دون الحسن لعينه لان الحسن الزايد انما حصل من حسن الغير ولا يخفى ما فيه لان المقسم هو المامور به الحسن المطلق لا نفس الحسن والقدرة ليست شرطا لنفس المامور به بل شرط التكليف به ولا يصح ان يكون او يكون عطفا على لا يتادى لانه خبر ضمير الغير كما بينا فتعين عطفه على قوله لغيره او قوله لعينه فيكون قسيما لهما لا قسما من احدهما فضلا عن ان يناسبه ان يورد في الثالث دون الاول ومن قايل انه عطف على قوله او لغيره وانه انما عطفه على المقسم مع انه من جملة الاقسام لكونه عاما يشمل المقسم وغيره وانت خبير انه لو سلم انه من جملة الاقسام فعطفه على المقسم يأباه فالحق ان هذه مسألة مبتداه فلذا اورد لها صاحب التوضيح فصلا وحاصلها ان القدرة شرط التكليف وانه لا يجوز التكليف بما لا يطاق لا لان الاصلح

ابن ملك

قوله بل شرط التكليف به الا ترى الى ما بنوه على ذلك من ان تكليف العاجز قبيح حسبما نقلناه عن القاآني
منه

واجب على الله سبحانه كما تقول المعتزلة اذ لا يجب عليه تعالى شانه شيء بل لانه لا يليق بالحكمة والفضل ان يكلف عباده ما لا يطيقونه فيلزم ان يتركوه ضرورة فيستحقوا العذاب وما لا يليق بالحكمة سفه وهو قبيح فلا يجوز صدوره منه سبحانه ثم ما لا يطاق اما ان يكون ممتنعا لذاته كالجمع بين الضدين والنقيضين ولا خلاف في عدم وقوع التكليف به والايات ناطقة بذلك واما ان يكون ممتنعا لغيره بانه يكون ممكنا في نفسه لكن لا يجوز وقوعه من المكلف لانتفاء شرط او وجود مانع كايجاد الجواهر وحمل الجبل والطيران في السما والخلاف في هذا والجمهور على ان التكليف به غير واقع خلافا للاشعري واما ما علم الله تعالى انه لا يقع او اخبر به فهو عندنا مما يطاق بمعنى ان العبد قادر على القصد اليه باختياره وانه لم يخلق الله تعالى الفعل عقيب قصده ولا معنى لتاثير العبد في افعاله سوى هذا توسطا بين الجبر والقدر وعند الاشعري هو محال لاستلزامه محالا وهو انقلاب علم الله جهلا او وقوع الكذب في اخباره تعالى ربنا وتقدس فايمان ابي جهل محال وهو مكلف به فالتكليف بما لا يطاق واقع واجيب بان علم الله تعالى بعدم ايمانه لا يخرجه عن كونه مقدورا لابي جهل ومختارا له بمعنى صحة تعلق قدرته بالقصد اليه غاية ما في الباب ان الله لا يحدثه عقيب قصده وليس علم الله تعالى بالوقوع او عدمه موجبا للوقوع او الامتناع والا لانسد باب التكليف ضرورة ان علم الله اما بالوجوب او الامتناع ولا شيء من الواجب والممتنع بمقدور ولا مستطاع بل العلم تابع للمعلوم لان العلم بوقوع شيء معين في وقت معين بصفة معينة تابع لكونه بحيث يقع فيه كذلك لانه ظله وحكايته على ان الله تعالى علم ان ابا جهل لا يؤمن باختياره وقدرته فعلم ان له قدرة واختيارا في الايمان وعدمه فليس ايمانه ممتنعا والا لزم الجهل تعالى الله عن ذلك وقد يستدل على التكليف بالممتنع لذاته ان ابا جهل مكلف بالايمان وهو تصديق النبي عليه الصلاة والسلام بجميع ما علم مجيئه به ومن جملته انه لا يؤمن فقد كلف بان يصدقه بانه لا يصدقه والتصديق في الاخبار بانه لا يصدقه في شيء يستلزم عدم تصديقه في ذلك ضرورة انه صدقه في شيء وما يكون وجوده مستلزما عدمه محال والجواب بان التكليف بالتصديق بجميع ما انزل انما يكون قبل الاخبار بانه لا يؤمن وبعده هو مكلف بما عدا التصديق بانه لا يصدق لا يخفى ما فيه فان كلمة التكليف تارة بالجميع وتارة بالبعض مستبعد جدا

ومنهم

ومنهم من اجاب بان الايمان ان كان التصديق في الجملة لم يلزم من التكليف به التصديق بالكل وبهذا النص وان كان الايمان التصديق بالكل كان نفي في لا يؤمنون رفع الايجاب الكلي لا السلب الكلي فلا ينافيه التصديق بشيء وهو هذا النص والاظهر في الجواب ان الايمان في حق كل مكلف التصديق في الجميع اجمالا وفي كل معلوم له تفصيلا وتصور من ابي جهل وقوعه لجواز ان لا يكون مجيء الاخبار بعدم التصديق معلوما له على التفصيل واخبار الله للرسول لا ينافي ذلك فهو كقوله تعالى لنوح لن يؤمن من قومك الا من قد آمن والمراد بالقدرة التي هي شرط التكليف وهو طلب ايقاع الفعل من العبد القدرة التي تصير مؤثرة عند انضمام الارادة اليها وهذه القدرة هي المعبر عنها بسلامة الآلات والاسباب وهي توجد قبل الفعل ومعه لا القدرة المستجمعة لجميع شرائط التاثير اذ الفعل لا يتخلف عنها لامتناع تخلف المعلول عن علته التامة وهي تكون مع الفعل لا قبله وان كانت متقدمة عليه بالذات ولا معنى لاشتراط التكليف بها لان الفعل عند اجتماع جميع شرائط التاثير واجب لامتناع التخلف ولا تكليف بالواجب لانه غير مقدور لعدم التمكن من الترك ولانه يلزم ح ان لا يتوجه التكليف الا حال المباشرة فيلزم ان لا يعصى بترك المامور به لعدم التكليف بدون المباشرة فان قيل ان الفعل قبل هذه القدرة ممتنع ولا تكليف بالممتنع قلنا التكليف بالممتنع انما يلزم اذا كلف العبد ايقاع الفعل قبل وجود علته التامة وليس كذلك بل هو قبل المباشرة مكلف بايقاعه الفعل في المستقبل بالمباشرة لصحة تعلق قدرة العبد وارادته به وقصده الى ايجاده واما الممتنع تكليف ما لا يطاق بمعنى ان يكون الفعل مما لا يصح تعلق قدرة العبد وقصده الى ايجاده كتكليفه حمل الجبل ونحو ذلك ثم هذه القدرة التي هي شرط التكليف نوعان قدرة ممكنة وقدرة ميسرة فالممكنة كما قال

وتلك ادنى ما به التمكن   من الادا وهو فيما بينوا ∴

اي هي ادنى ما يتمكن به المامور من ادا المامور به اي من غير حرج غالبا لانهم جعلوا الزاد والراحلة في الحج من قبيل القدرة الممكنة مع انه قد يتمكن منه بدونهما وبدون الراحلة كثيرا لكن لا يتمكن بدونهما الا بحرج عظيم غالبا والضمير في قوله وهو للحج مبتدا خبره الشرط في قوله

الشرط في ادا كل امر   لكنما الشرط بغير نكر ∴

يعنى ان هذا النوع من القدرة اعنى ادنى ما يتمكن به المامور من الادآ هو الشرط فى وجوب
اداكل ماموربه وليست شرطا لنفس الوجوب لما سياتى ان نفس وجوب الصلاة
هو لزوم وقوع هيئة مخصوصة موضوعة للعبادة عند حضور الوقت ووجوب الادا هو لزوم
ايقاعها وعنده يتحقق التكليف المشروط بالقدرة الاترى ان صوم المريض والمسافر
واجب ولا تكليف عليهما وكذا الزكوة قبل الحول وانما قيد بالادا لان القدرة ليست شرطا
فى القضا ولذلك يجب قضا العبادات فى النفس الاخير من العمر لان ايجاب القضا ليس
بتكليف ابتدا بل ابقا التكليف السابق وما هو شرط وجود شئ لا يلزم ان يكون شرط
بقائه كشهود النكاح هذا على المختار من وجوب القضا بالسبب الاول واما على القول
بوجوبه بنص جديد فلا بد فيه من القدرة قيل وفيه نظر لان النص الجديد اوجب ابقاء
الواجب السابق ولم يوجب شيئا غيره لقوله عليه الصلاة والسلام فليصلها اذا ذكرها
الحديث اى فليصل تلك الصلاة الواجبة غايته انه اثبت مماثلتها للاولى وانت خبير
بان الامر فى قوله عليه الصلاة والسلام فليصلها للاعلام ببقاء الواجب على القول المختار
ولايجاب القضا عند القائل بوجوب القضا بالنص الجديد لا بالسبب السابق والامر فى
القضا للايجاب كالامر فى الادا فى كل منهما ايجاب فعل بنص مستقل وليس التكليف
الا طلب ايقاع الفعل فاشتراط القدرة فى التكليف فى ايجاب امر الادا دون القضا
مشكل على هذا القول بخلافه على القول باتحاد السبب كما بيناه قوله لكنا استدرك
لما يفهم من ان حقيقة القدرة شرط اعنى القدرة التى يصير بها الفعل متحقق الوجود
وهى القدرة المستجمعة لجميع شرايط الفعل كما تقدم اى ليست هذه القدرة شرطا
وانما الشرط

توهم القدرة ما الحقيقه	مرادة من اجل ذى الطريقه ∴
ان تطهر الحايض او ان يسلم	ذو الكفر او يبلغ صبى يلزم ∴
صلاة ان آخر الوقت حصل	هذا فالامتداد عقلا محتمل ∴

قد تقدم ان القدرة على نوعين مستجمعة لجميع شرايط التاثير وهى المقارنة للفعل وان
هذه ليست شرطا للتكليف وقدرة يصير بها الفعل متوهم الوجود وهى المعبر عنها
بسلامة الاسباب والآلات وهى سابقة على الفعل وهذه هى الشرط فى صحة
التكليف ووجوب الادآ غير ان ما به يصير الفعل متوهم الوجود على نوعين نوع يصير به

الفعل

الفعل غالب الوجود وظاهر التحقق عادة كمن ادرك سعة فى الوقت مع كونه اهلا لادآ
الصلاة وهذا النوع من القدرة يظهر اثره فى لزوم الادآ لعينه بمعنى انه ياثم بترك الادآ
ونوع يصير به الفعل فى حيز الجواز عقلا وان كان يندر وقوعه عادة وهذا النوع من القدرة
يظهر اثره فى لزوم الادآ لاجل خلفه وهو القضا لا لعينه فمن اجل هذه الطريقة
اعنى اعتبار توهم القدرة دون حقيقتها كان ادا الصلاة لازما للحايض اذا طهرت
وللكافر اذا اسلم وللصبى اذا بلغ آخر الوقت بحيث لم يسع الا كلمة الله عندهما وقوله
الله اكبر عند ابى يوسف لان لزوم الادآ فى هذه الصور لا لعينه بل لخلفه الذى هو
القضا اذ القدرة متوهمة لجواز الامتداد عقلا بوقف الشمس كما اتفق لسليمان اذ عرض
عليه الصافنات الجياد وفاتته صلاة العصر او ورد كان له فى ذلك الوقت باشتغاله
بها فاهلكها تشاغلا بها حيث شغلته وقهرا للنفس عن حظوظها فاكرمه الله برد
الشمس الى موضعها من وقت الصلاة ليتدارك ما فاته وسخر له الريح بدلا عنها
وهذا نظير ما قالوا فيمن حلف ليمسن السما حيث انعقدت يمينه لتوهم البر اذ
لمس السما ممكن وان كان بعيدا ثم يحنث فى الحال وتجب الكفارة وقال زفر لا تجب
الصلاة فى هذه الاحوال الثلاث لانعدام القدرة واحتمال الامتداد بعيد قال
القاآنى والحق ان توهم القدرة غير كاف لصحة التكليف غير ان العلما استحسنوا الوجوب
فى هذه المسايل فلان ياتى بشئ ليس عليه اولى من ان يترك ما عليه ولذا لم يوثروه
بترك الشروع فى الجزء الاخير ثم اشار الى النوع الثانى بقوله ∴

ونوعها الثانى هو الميسرة بها الادآ ثابت بالميسره ∴

اى النوع الثانى القدرة الميسرة وهى القدرة التى يكون ادا الواجب معها بصفة اليسر
وهى قدرة زايدة على القدرة الممكنة بدرجة فى القوة اذ بها يثبت الامكان ثم اليسر بخلاف
الاولى اذ لا يثبت بها الا الامكان وسميت ميسرة لحصول اليسر فى الادا باشتراطها
ولذا شرطت فى الواجبات المالية لان اداها اشق كالزكاة فان اداها ممكن بدون
النما الا ان اليسر يحصل به كيلا ينتقص اصل المال والممكنة شرط محض يتوقف
اصل التكليف عليه فلا يشترط دوامها كالشهود فى النكاح شرط للانعقاد دون البقا
وليس فيها معنى العلة بخلاف الميسرة فانها شرط فيه معنى العلة لانها غيرت صفة

الواجب من العسر الى اليسر يعني انه كان يجوز ان يجب بمجرد القوة الممكنة فاثرت فيه القدرة الميسرة واوجبته بصفة اليسر فلهذا شرط بقاؤها كما قال ∴

بقاؤها شرط بقاء ما وجب   فيبطل الزكاة من هذا السبب

والعشر والخراج هلك المال   وليت الاولى بذا السؤال

يعني ان بقاء هذه القدرة شرط لبقاء الواجب لانها غيرت صفة الواجب من مجرد الامكان الى صفة اليسر فيشترط بقاؤها لبقاء الواجب اذ لو بقي الوجوب بدونها لم يكن الواجب بصفة اليسر بل بصفة العسر فيكون الباقي ح غير الثابت ابتدا اذ المتصف بصفة غير المتعطل عن تلك الصفة فيلزم تغيير المشروع وهو باطل فمن هذا السبب كان هلاك المال مبطلا للزكاة والعشر والخراج فانه اذا هلك المال في الزكاة بعد ما تمكن من الادا بعد الحول لم يبق الوجوب لعدم بقا القدرة الميسرة لفوت النماء راسا ح ولهذا اذا هلك بعض النصاب بعد الحول تبقى الزكاة في الباقي بقسطه لبقا اليسر بقدر النماء في ذلك القدر فان قيل النصاب شرط لليسر فينبغي ان لا تجب الزكاة اذا هلك بعضه لفوات الشرط قلنا النصاب من شرائط الوجوب وحصول الاهلية وليس من شرائط اليسر لانه لا يغير الواجب من صفة العسر الى اليسر لان ايتا الخمسة من المائتين كايتا الواحد من الاربعين وربما يكون ايتا الواحد من الاربعين ايسر فكان شرطا للوجوب فلم يشترط بقاؤه وانما وجبت الزكاة باستهلاك المال بعد الحول لان اشتراط بقاء القدرة الميسرة انما كان نظرا للمكلف وقد خرج بالتعدي عن استحقاق النظر وقال الشافعي لا تسقط الزكاة بهلاك المال لتقرر الوجوب بالتمكن من الادا والعشر كالزكاة تبطل بهلاك الخارج حيث وجب بصفة اليسر لان الشارع خصه بنماء الارض واوجب قليلا من كثير وكذا الخراج مختص بنماء الارض وهو الخارج حتى اذا كانت سبخة لا يجب عليه وكذا ان زرع ولم يخرج وانما اعتبر النما التقديري في الخراج حتى وجب اذا تمكن ولم يزرع لان الواجب ليس من جنس الخارج فاعتبر التمكن وجعل النما موجودا حكما حتى لو اصطلم الزرع افة فلا وجوب ولو تمكن من الاستغلال بعد الاصطلام في اخر السنة لا يسقط الخراج والعشر اسم اضافي وهو واحد من عشرة موجودة حقيقة وقوله وليت الاولى الخ اي ليت القدرة الممكنة على منوال القدرة الميسرة لان القدرة الممكنة شرط محض كالشهود في النكاح

فلا يشترط بقاؤها لبقاء الواجب ∴

فما بهلاك المال حجه سقط   كذا زكاة الفطر في هذا النمط

اي لكون القدرة الممكنة لا يشترط بقاؤها لبقا الواجب لا يسقط الحج بهلاك المال لوجوبه بالقدرة الممكنة لانه وجوبه مشروط بالاستطاعة ولا يتحقق غالبا الا بالزاد والراحلة المعتادين لمثل هذا السير فكان اشتراطها لثبوت ادنى تمكن من هذا السير لا لليسر اذ اليسر لا يتحقق الا بالخدم والمراكب والاعوان وهذه الاشيا ليست بشرط بالاجماع فثبت ان القدرة على الزاد والراحلة للتمكن لا لليسر ولم يعتبر ادنى القدرة من المشي والكسب في الطريق كما اعتبر توهم امتداد الوقت في الصلاة لان فيه حرجا يؤدي الى الهلاك في الغالب وهو مدفوع بالنص بخلاف اعتبار توهم الامتداد فانه لاجل الخلف لا لعينه ولا خلف في الحج ومن هذا النمط صدقة الفطر فانها تثبت بقدرة ممكنة فلا تسقط بهلاك المال ولم يثبت بقدرة ميسرة لان اليسر في المال النامي ليكون الادا من الفضل والنمو ليس شرطا فيها واشتراط الغنا فيها ليس لليسر بل ليصير المخاطب اهلا للاغنا لقوله عليه الصلاة والسلام لا صدقة الا عن ظهر غنى واعترض بان المراد الاغنا عن المسئلة بدليل قوله عليه الصلاة والسلام اغنوهم عن المسئلة وذا لا يتوقف على الغنى الشرعي واجيب ان الاغنا بصفة الحسن يتوقف عليه لان الغالب من حال الفقير عدم الصبر على شدايد الفقر والجزع فلا بد من الغنى الشرعي لئلا يؤدي الى الجزع المذموم في الاغلب فان قيل كيف التوفيق بين قوله عليه الصلاة والسلام لا صدقة الا عن ظهر غنى وقوله عليه الصلاة والسلام افضل الصدقة جهد المقل اجيب بانه اذا جعل نفيا للوجوب فلا تنافي بين عدم وجوب الصدقة الا على الغني وبين كون صدقة الفقير على سبيل التطوع اكثر ثوابا باعتبار ان افضل الاعمال احمزها وان جعل نفيا للفضيلة وهو الملائم لقوله عليه الصلاة والسلام خير الصدقة ما يكون عن ظهر غنى فوجه الجمع ان المراد تفضيل صدقة الغني على صدقة الفقير الذي لا يصبر على شدة الفقر ويجزع لدى الحاجة على ما هو الاعم الاغلب وتفضيل صدقة الفقير الذي اختص بتاييد الهي في الصبر عند شدة الحاجة وايثار الغير ولو كان به خصاصة كما في التلويح ∴

وان الى شخص بما ابه اسر   لموجب الاجزاء ذلك اعتبر

في قولنا الاداء ذاك تنتفي   كراهة الفعل بلا تخلف

يعني الاتيان بالمامور به على وجهه موجب الاجزاء في قولنا خلافا لبعضهم قال العلامة عضد الملة والدين اعلم ان الاجزاء يفسر تفسيرين احدهما حصول الامتثال بالاتيان والاخر سقوط القضاء به فان فسر بحصول الامتثال فلا شك ان الاتيان بالمامور به على وجهه يحققه وذلك متفق عليه وان فسر بسقوط القضاء فقد اختلف فيه فقال القاضي عبد الجبار لا يستلزمه والمختار انه يستلزمه والا لم يعلم امتثال ابدا واللازم منتف اما الملازمة فلانه ح يجوز ان ياتي به ولا يسقط عنه بل يجب عليه فعله مرة اخرى قضاء وكذلك القضاء اذا فعله لم يسقط كذلك واما انتفاء اللازم فمعلوم قطعا واتفاقا وايضا القضاء عبارة عن استدراك ما قد فات من مصلحة الاداء والفرض انه قد جاء بالمامور به على وجهه ولم يفت شئ وحصل المطلوب بتمامه فلو اتى به استدراكا كان تحصيل الحاصل انتهى ملخصا فتبين ان الخلاف ليس لفظيا بناء على تفسير الجواز بسقوط القضاء او الامتثال اذ على الثاني لا خلاف وعلى الاول الخلاف ثابت كما سمعت وقوله كذا بذاك تنتفي له اي على قولنا ايضا تنتفي الكراهة اذا اتى بالفعل المامور به كما امر وفيه اشارة الى نفي قول ابي بكر الرازي انه لا ينتفي الكراهة عنه استدلالا بعصر يومه عند التغير فانه مامور به مكروه قلنا لا كراهة في الصلاة وانما هي في التشبه بعبدة الشمس او المكروه التاخير وانما قيد بالاجزاء وانتفاء الكراهة لان الاتيان لا يستلزم القبول ولذا نقل عن الولوالجي رجل توضا وصلى الظهر جازت صلاته والقبول لا يدرى هو المختار واما الجواز فلان الامر بالشئ مقتضي للاجزاء واما القبول فلان الله تعالى قال انما يتقبل الله من المتقين وشرائط التقوى عظيمة وفي فتح القدير لا يقبل الحج بنفقة حرام مع انه يسقط الفرض معها وان كانت مغصوبة ولا تنافي بين سقوطه وعدم قبوله فلا يثاب لعدم القبول ولا يعاقب في الاخرة عقاب تارك الحج ؞

؞ **ولا ينفى الجواز ان عدم وصف الوجوب عندنا بل ينعدم** ؞

يعني ان عدم وصف الوجوب عن المامور به لا يبقى وصف الجواز بل ينعدم وصف الجواز ايضا عندنا وقال الشافعي رحمه الله تعالى يبقى لان من ضرورة وجوب الاداء جوازه لان الجواز جزء من الوجوب لانه عبارة عن الاذن في الفعل والوجوب هو الاذن في الفعل مع المنع عن الترك والعام لا ينتفي بانتفاء الخاص فيجوز انتفاء الوجوب بانتفاء المنع عن الترك ولذا نسخ وجوب صوم يوم عاشورا وبقي جواز صومه ولنا ان الجواز

ليس

ليس جزءا من الوجوب بل بينهما تناف لان الجواز عبارة عن رفع الحرج في الفعل والترك معا وهو موجبه ان يكون العبد مخيرا فيه فيكون منافيا للوجوب الذي لا يخير العبد فيه ويلحقه الحرج في تركه ولئن سلم ان الجواز ما اذن بفعله من غير ان يقيد بقيد الاذن في الترك فلا نسلم بقاء الجواز اذا انتفى الوجوب لاستحالة بقاء حصة النوع من الجنس اذا انتفى النوع واما عدم انتفاء العام اذا انتفى الخاص فنسلم فيما وراء حصة ذلك الخاص من عامه وليس ذلك محل النزاع واما بالنظر الى تلك الحصة فممنوع وهو محل النزاع فحيث كان الجواز بعد انتفاء الوجوب كان حكما ثابتا بدليل منفصل وليس جواز صوم يوم عاشورا موجب الامر بصومه بل هو موجب كون الصوم مشروعا فيه كسائر الايام وقد كان ذلك ثابتا قبل ايجاب الصوم فيه بالامر شرعا فبقي على ما كان فكان ثابتا بالاباحة الاصلية لا بمقتضى النسخ وثمرة الخلاف تظهر في جواز الكفارة قبل الحنث فانه مامور بها قبله في بعض الروايات ووجوب التقديم منسوخ فعندنا لم يبق الجواز خلافا له كذا في شرح المنار ؞

؞ **والامر نوعان منه المطلق لا وقت محدود دايم يعلق** ؞

اي المامور به نوعان احدهما المطلق وهو ما لا يتعلق بوقت معين من العمر وان تعلق بوقت ما لا محالة ؞

؞ **مثل الزكاة او زكاة الفطر والفور ليس مقتضى للامر** ؞

اي المطلق عن الوقت مثل الزكاة او مثل زكاة الفطر وكذا النذور المطلقة والكفارات والعشر وكذا قضاء رمضان ومنهم من عد صيام الكفارات والنذور المطلقة وقضاء رمضان من الموقت فقيل باعتبار ان الصوم لا يكون الا بالنهار وقيل باعتبار ان الصوم النذر مقدر بما سمي من المدة وصوم الكفارات بالشهرين وبثلاثة ايام وصوم القضاء بعدة ما فات من الاداء وقوله مقتضى اسم مفعول يعني ان الامر المطلق لا يقتضي الفور والمراد بالفور الاتيان بالفعل عقيب ورود الامر كما ان التراخي الاتيان به متاخرا عن ذلك واما لم يكن الفور مقتضى الامر لما بينه بقوله ؞

؞ **لنا على موضوعه بالنقض يعود ان يفرض بهذا الفرض** ؞

يعني انه لا يقتضي الفور لانه على تقدير فرض اقتضائه للفور يعود على موضوعه بالنقض لان الامر وضع لطلب الفعل باجماع اهل اللغة وخصوص الوقت خارج

عن مدلوله عن ان الزمان من ضروريات حصوله فيستوي فيه الازمنة ولا ريب ان قول القائل لغيره افعل الساعة مقيد موجب الفور وقوله افعل مطلق فلو اقتضى هذا ايضا الفور لصار حكمه حكم المقيد ولزم ان المطلق ليس بمطلق وهذا معنى عوده على موضوعه بالنقض هذا وذكر في فتح القدير ان الصحيح المعتمد في الزكاة والحج الفورية لا لانها مقتضى مطلق الامر بل للدليل الخارجي وهو في الزكاة انها لدفع حاجة الفقير وهي معجلة فمتى لم تجب على الفور لم يحصل المقصود وفي الحج الاحتياط لان الموت في سنة غير نادر فتاخيره بعد التمكن تعريض للفوات فيأثم بالتاخير وترد شهادته واستشكل ابن نجيم رد شهادته بارتكابه مكروها كراهة تحريم لانه لم يوجد ارتكاب كبيرة ولا الاصرار على صغيرة ولا فعل ما يخل بالمروءة

وخالف الكرخي والمقيد بالوقت والوقت اذا يقيد

به فاما الظرف للمؤدى يكونه والشرط لان يودى

قوله خالف الكرخي اي ادعى ان الامر المطلق يقتضي الفور وقوله والمقيد شروع في بيان النوع الثاني وهو ما علق بوقت معين يفوت اداؤه بفواته وهو انواع لانه اما ان يتضيق ويتم بحيث لا يسعه وهذا غير واقع لانه تكليف ما لا يطاق الا لغرض القضاء كمن اسلم اخر الوقت او لا يتضيق فهو اما ان يعلم ان وقته فاضل عنه كالصلاة واما ان يعلم مساواته له وح فاما ان يكون سببا له كصوم رمضان او لا كقضائه واما ان لا يعلم فضله ولا مساواته كالحج ثم وقت الصلاة ظرف المؤدى وشرط للاداء وسبب لوجوب المؤدى اما كونه ظرفا للصلاة فظاهر والمراد بالظرف زمان يحيط بالمؤدى ويفضل عنه والمراد من المؤدى الهيئة الحاصلة الواقعة في الوقت المعين واما كونه شرطا للاداء وهو اخراج عين الواجب من العدم الى الوجود فلان الاداء لا يتحقق بدونه مع انه غير داخل في مفهوم الاداء ولا مؤثر في وجوده وليس الشرط عند الاصوليين الا هذا كما يأتي في مباحث القياس ان شاء الله تعالى فما اورد من ان الشرط ما يوجب الوجود عند الوجود ولا يوجب العدم عند العدم لخروج عن الصدد وانما ذلك الشرط الجعلي التعليقي كان دخلت الدار فانت طالق كما سيأتي وانما صرح بكون الوقت شرطا للاداء مع ان كونه ظرفا للمؤدى يغني لاستلزامه شرطيته للاداء ضرورة ان هيئة المؤدى الواقعة في ظرفها الذي هو وقتها المعين لها لا تنفك عن الاداء لان الواقع في غير ظرفه لم يكن مؤدى بل مقضيا اذ ليس القضاء الا الايقاع في غير الظرف الذي امر بالاداء فيه لبيان اشتراك الصلاة والصوم في شرطية الوقت وامتياز

اى ملك

الصلاة بظرفيته والقول بمنع الاستلزام لان الوعاء ظرف لما فيه وليس شرطا له لا يخفى ما فيه اذ المؤدى له ظرف مخصوص لا يوجد في غير ذلك الظرف وما يوجد في غير ذلك الظرف ليس بمؤدى والاداء لا ينفك عن المؤدى فكان ما هو ظرف للمؤدى شرطا للاداء ولا نعني بشرط الشيء الا ما لا يتحقق الشيء بدونه ولا يكون داخلا في مفهومه ولا مؤثرا فيه وكذا القول بانه لا يلزم من كون شيء ظرفا للشيء كونه شرطا لاخر خروج عن الصدد وكذا التخلص بقياس المؤدى والاداء على دراهم الزكاة وتسليمها الى الفقير فانه مع الفارق كما لا يخفى على انه سيأتي ان الشرط هو الجزء الاول من الوقت ثم اشار الى كون الوقت سببا لوجوب المؤدى ايضا بقوله

وكان للوجوب ايضا السبب كوقت ما من الصلاة قد وجب

يعني كما ان وقت الصلاة ظرف لها وشرط لادائها هو ايضا سبب لوجوبها والمراد بالسبب الامر الداعي لا الموجب المؤثر في حصول الشيء ومعنى وجوب الصلاة بالوقت ان الوقت سبب داع الى اشتغال الذمة بها والسبب الحقيقي لوجوبها هو الايجاب القديم واما الوقت سبب ظاهري كما ان سبب وجوب الاداء هو تعلق الطلب القديم بالفعل وسببه الظاهري اللفظ الدال على الطلب وكذلك وجود الاداء سببه الحقيقي خلق الله تعالى للفعل وسببه الظاهري القدرة الحقيقية للعبد المستجمعة لجميع شرائط التاثير وقد اضطربت عباراتهم في الفرق بين نفس الوجوب ووجوب الاداء واحسن ما قيل فيه ما ذكره صدر الشريعة من ان نفس الوجوب هو اشتغال الذمة بفعل او مال ووجوب الاداء لزوم تفريغ الذمة عما اشتغلت به وتحقيقه كما في التلويح ان للفعل معنى مصدريا هو الايقاع ومعنى حاصلا بالمصدر هو الحالة المخصوصة فلزوم وقوع تلك الحالة هو نفس الوجوب ولزوم ايقاعها اي اخراجها من العدم الى الوجود هو وجوب الاداء وكذا في المال لزومه وثبوته في الذمة وجوب ولزوم تسليمه الى من له الحق وجوب اداء فالوجوب في كل منهما صفة لشيء آخر فافترقا معنى ويفترقان في الوجود اما في البدني فكما في صلاة النائم والناسي وصوم المسافر والمريض فان وقوع الحالة المخصوصة من الصوم والصلاة لازم نظرا الى وجود السبب واهلية المحل وايقاعها من هؤلاء غير لازم لعدم الخطاب وقيام المانع واما المالي فكما اذا اشترى الرجل شيئا بثمن غير مشار اليه بالتعيين فانه يجب في الذمة ضرورة امتناع البيع بدون الثمن ولا يجب اداؤه الا بعد المطالبة ورده في التلويح بان لزوم وجود الحالة المخصوصة عقيب السبب

اى ملك

من ذلك الشخص بالمال بدونه لزوم ايقاعها غير معقول بل لزوم وقوعها فى تلك الحالة
منه غير مشروع واما بعدها فكما يلزم الوقوع يلزم الايقاع ثم قال وكان بينهما يعنى
الوجوب ووجوب الاداء فرقا يتعسر التعبير عنه فان المعذور يلزمه حال قيام العذر ان
يوقع الفعل بعد زوال العذر لو ادركه والمشترى يلزمه قبل المطالبة ان يؤدى الثمن عندها
ولا يلزمهما الاداء فى الحال فلو قلنا ان الوجوب هو لزوم ايقاع الفعل او اداء المال فى زمان ما
بعد تقرر السبب ووجوب الاداء لزومه فى زمان مخصوص لم يكن بعيدا انتهى وهذا
سديد الا انه كما حققه الشريف لايناسب كلامهم اذ ليس فرقا بين نفس الوجوب
ووجوب الاداء بل بين وجوب الاداء باعتبار الزمان مطلقا ومقيدا هذا وذهب الايمة الثلثة نعم
رحمهم الله تعالى الى الفرق بينهما فى المالى اذ يثبت اصل الوجوب بملك النصاب مثلا ويتاخر
وجوب الاداء الى حولان الحول بدليل السقوط بالتعجيل فلولا سبق الوجوب لم يسقط ولا
يأثم بالموت قبله لتاخر وجوب الاداء واما فى البدنى فلا اذ لا معنى للوجوب سوى وجوب
الاتيان بالفعل وهو وجوب الاداء فاذا تحقق السبب ووجد المحل من غير مانع تحقق وجوب
الاداء حتى يأثم تاركه ويجب عليه القضاء وان وجد مانع شرعى او عقلى كحيض او نوم فالوجوب
يتاخر الى زمان ارتفاع المانع وح ذهب جمهورهم الى ان الفعل فى الزمان الثانى قضاء
بناء على ان المعتبر سبق الوجوب فى الجملة لا سبق الوجوب على ذلك الشخص واورد عليهم ان
وجوب القضاء على شخص لوجوب الاداء على شخص غيره فى البدنيات لا يعهد شرعا اذ هو
فى الحقيقة تكليف بالفعل الواجب على الغير وقوله كالوقت للصلاة مثال لما ذكر فان الوقت
ظرف للصلاة وشرط لادائها وسبب لوجوبها ولا منافاة لاختلاف الموضوع فان الشرط
هو الجزء الاول من الوقت كما فى التلويح لتحقق صحة الاداء عقيب اول جزء لا يتجزى من
الوقت ولولا ذلك لم يصح الاداء عقيبه وليس من شرط الشرط الاتصال فلذا لم يصرحوا بانتقال
شرطيته الى ما بعده من الاجزاء تصريحهم بانتقال سببية الوجوب عنه الى ما بعده حسبما
سياتى فالقول بعدم شرطيته لانه لو كان شرطا فصلى بعده لم يوجد شرط الاداء الفوت
هو كما ترى والظرف مطلق الوقت حتى يصح الاداء فى اى جزء كان من اجزاء الوقت
واما السبب فهو كل الوقت ان اخر الفرض عن وقته والا فالبعض وهو لا يجوز ان
يكون اول الوقت على التعيين والا لم يجب على من صار اهلا فى آخر الوقت بقدر

ما يسعها واللازم باطل بالاجماع ولا آخر الوقت على التعيين والا لم يصح الاداء فى اول الوقت
لامتناع التقدم على السبب وكان الظاهر المتبادر ان يكون كل الوقت هو السبب لكن لما لم يمكن
للتنافى بين السببية والظرفية لاقتضاء الاولى التقدم والثانية المقارنة اعتبر بعض الوقت
سببا في حق المؤدى فى الوقت وفى حق من صار اهلا فى آخره بخلاف من كان اهلا فى تمام الوقت
ولم يؤد فيه فانه يعتبر السبب كل الوقت فى حقه لفوات الظرفية المنافية للسببية ح فيبقى
السبب الكل على ما هو المتبادر من اضافة الصلاة الى الوقت فى مثل صلاة الظهر وحيث
كان بعض الوقت سببا فالجزء الاول من الوقت اولى بان يكون سببا لعدم ما يزاحمه فان
المعدوم لا يزاحم الموجود فصار سببا ولزم ان تجب الصلاة على من كان اهلا عند اول جزء
من الوقت لكن على سبيل التوسع سواء اتصل به الاداء او لا لكن تقرر سببيته على
وجه لا مجال فيه لانتقال السببية عنه موقوف على اتصال الاداء به كما قال

لكن وجوبها بالجزء اول من وقتها يضاف او لما يلي
بدء الشروع او الى الاخير مضيقا او الكل فى التاخير

يعنى ان وجوب الصلاة اما ان يضاف الى الجزء الاول او الى ما يليه ابتداء الشروع او الى
الجزء الاخير المضيق او الى كل الوقت فيما اذا فوت الصلاة واخرها عن وقتها وهذا على
وفق ما فى المنار مع نوع تغيير للتوضيح وحاصله انه لما امتنع كون كل الوقت سببا لما
بين السببية والظرفية من المنافاة وتعين ان يكون البعض الادنى هو السبب فالسبب
هو الجزء الاول من الوقت لصحة الاداء عقيبه بلا ريب فان اتصل الاداء به تقررت السببية
عليه والا تنتقل الى الجزء الاول الذى بعده فان اتصل به الاداء تقررت سببيته والا تنتقل
عنه ثم وثم فاى جزء اتصل به الاداء تقررت السببية عليه لان الاصل فى السببية الاتصال
بالمسبب فلا جهة للعدول عن القريب الى البعيد فكل جزء سبب على الترتيب والانتقال
لكن تقرر السببية موقوف على الاتصال بالاداء وبهذا يندفع ما يقال لو توقفت السببية
على الاداء وهو موقوف على الوجوب الموقوف على السبب يلزم الدور لان الموقوف على
الاداء تقرر السببية لا هى كما بينه فى التلويح ثم اذا لم يؤد ولم يبق من الوقت الا
ما يسع الفرض يطالب بالاداء اجماعا ويأثم بالتاخير لكن السببية لا تنتقل من ذلك
الجزء عند زفر وعندنا تنتقل الى آخر الوقت لكونه صالحا للانتقال وتتعين للسببية

ضرورة انه لم يبق بعده ما يحتمل نقل السببية اليه فيعتبر حال المكلف في الاسلام والبلوغ والعقل والسفر والاقامة والحيض والطهر عند ذلك الجزء حتى لو اسلم الكافر او بلغ الصبي او افاق المجنون او طهرت الحايض عند هذا الجزء وجبت الصلاة عليه فالسبب في حق من صار اهلا في الجزء الاخير هو الجزء الملاقي لاهليته لا كل الوقت ولا الاجزاء المتقدمة على هذا الجزء لعدم اهليته اذ ذاك فكان هذا الجزء الاخير الذي ضاق عن فرض الوقت ولا لخيال لاتصال الاداء به هو السبب في حقه واليه الاشارة بقوله او الى الاخير مضيقا فمن قال من شراح المنار انه لو قال المصلي ان صلى في جزء من اجزاء الوقت فهو السبب والا فالجزء الكاف او جزء واحد لم يحسن وكذا من قال من شراحه ايضا ان المراد من الجزء الاخير ما اتصل الاداء به فلو قال اما ان يضاف الى ما اتصل الاداء به ليشمل الثلاثة وكان اخصر واحسن فقد قصر والتعبير بالجزء الاخير اولى من التعبير بالجزء الناقص اذ المتبادر منه وقت الكراهة والجزء الاخير سبب في حق من صار اهلا فيه وان لم يكن ناقصا بهذا المعنى وما ذكرناه على وفق ما في المغني حيث قال ما نصه فوجب ان يجعل بعض الوقت سببا وهو الجزء الاول لسلامته عن المزاحم فان اتصل به الاداء فقد تقررت سببيته والا تنتقل الى الجزء الثاني ثم وثم الى ان يتضيق الوقت عند زفر والى آخر جزء من اجزاء الوقت عندنا فتتعين السببية فيه الى آخر ما قال وقوله والكل في التاخير يعني ويضاف الى السببية الى كل الوقت اذا فوت الصلاة واخرها عن وقتها لانا انما اعتبرنا البعض سببا للضرورة الثانية بين الظرفية والسببية فحيث فاتت الظرفية اذ لم يؤد في الوقت كان الكل سببا في حقه ولذا وجب عليه القضاء بصفة الكمال حتى لا يجوز قضاء العصر الفايت بحيث يقع شيء منه في وقت الكراهة وما يقال بان السببية قبل الغروب انتقلت الى الآخر فكان هو السبب فاذا اعتبر السبب بعد الفوات كل الوقت يجب القضاء بما وجب به الاداء الجواب ما تقدم من ان المراد بوجوب القضاء بما وجب به الاداء وجوبه بالامر الذي وجب به الاداء لا بالوقت فان قيل اذا كان السبب كل الوقت وهو ناقص بنقصان البعض ينبغي ان يجوز القضاء في الوقت الناقص قلنا لما صار دينا في الذمة ثبت بصفة الكمال لان نقصان الوقت ليس لذاته بل باعتبار كون العبادة فيه تشبها بالكفرة فاذا مضى خاليا عن الفعل زالت محليته وبقيت

سببية

٤٩

سببيته فكان الوجوب ثابتا بسبب كامل ولذا وجب القضاء كاملا على من صار اهلا في آخر العصر كذا ذكره شمس الايمة وقد يجاب بان الاجزاء الصحيحة اكثر فيجب الكمال ترجيحا للاكثر الصحيح على الاقل الفاسد كذا في التلويح ولا يرد ما لو شرع في النفل في وقت ناقص لان باب النفل اوسع من باب الواجب واما ما يقال من انه بعد الشروع يكون لازما كساير الواجبات فجوابه ان ذلك اللزوم ضرورة صون العبادة عن البطلان كما سياتي فيتقدر بقدر الضرورة فلا يظهر ذلك في ثبوت اللزوم على وجه الكمال من كل وجه لان في ذلك مصيرا الى ما وراء الضرورة كما ذكره القاآني .

فلم يجز اداء عصر امس في ناقص الوقت بغير لبس

تفريع على ان سببية الوجوب مضافة الى كل الوقت عند التفويت اي حيث كان كذلك كان عصر امس ثابتا في الذمة على الكمال فلا يتادى في الوقت الناقص كما اذا قضاه عند تغير قرص الشمس لانه ما ثبت كاملا لا يتادى ناقصا .

لا عصر يومه وفيه يشترط تعيينه وليس شرعا يسقط

عطف على عصر امس اي ليس عصر يومه كذلك فانه يجوز اداؤه في الوقت الناقص فانه اذا اتصل الاداء به تعين للسببية فيتادى بصفة النقصان كما وجب حتى لا يفسد العصر بغروب الشمس في خلاله لانه اداه كما وجب فصار بمنزلة ما اذا نذر صوم يوم النحر واداه فيه بخلاف ما اذا شرع في صلاة الصبح فطلعت الشمس وهو في خلال الصلاة لانه ثبت كاملا فلا يتادى بالنقصان وتمامه في التلويح واورد ما اذا اسلم الكافر في وقت احمرار الشمس ثم لم يصل حتى احمرت الشمس في اليوم الثاني حيث لم يجز قضاؤه فيه مع انه وجب ناقصا واجيب بانا لا نسلم عدم جواز قضائه فيه اذ لا رواية عن السلف فيحتمل الجواز ولئن سلم فالمراد من قولنا ما وجب ناقصا يتادى كذلك الواجب الذي لم يصر دينا في الذمة اما اذا صار دينا فلا لان النقصان في الاداء انما يحتمل لسبب شرف الوقت فاذا فات الوقت لا يحتمل النقصان لانه لا جابر له في الفايت كذا ذكره القاآني وغيره قيل ولقايل ان يقول السبب لما كان ناقصا في الاصل كان ما ثبت في الذمة ناقصا ايضا فبمضي الوقت لا يتصف بالكمال وايضا جعل كل الوقت سببا بعد الفوات لا يصح في كافر اسلم في آخر الوقت لعدم اهليته للوجوب

ابن ملك

ابن نجيم

ابن ملك

في جميع اجزاء الوقت وانت خبير بان النقصان في الوقت انما يتمكن باعتبار الفعل لا لذاته اذ هو وقت كساير الاوقات ونقصانه بمجاورة من الاداء المتضمن للتشبه بعبادة الكفرة كما تقدم فاذا مضى بغير فعل فلا نقصان اصلا والنقصان كان محتملا في الوقت للامر بالاداء فاذا مضى تحقق في الذمة كاملا فلا يتادى ناقصا اذ النقصان بالفعل واما من اسلم آخر الوقت فليس السبب في حقه كل الوقت وانما ذاك في حق من كان له تمام اهلية في جميع الوقت واما هذا فالسبب في حقه آخر الوقت ولا نقصان فيه لذاته كما سبق وقوله وفيه بشرط الخ شروع في بيان الاحكام اي من حكمه ان يشترط تعيينه نيته لان الوقت ظرف يسع غير الواجب واذا تعدد المشروع لم يكن مذكورا بالاسم المطلق الا عند تعيين الوصف فيجب تعيينه ولو نوى الظهر قيل لا يجزيه لاحتمال فائتة عليه وفي فتاوى العتابي الاصح انه يجزيه لا ذكون الفائتة عليه يحتمل لا اعتباره والحاصل ان التعيين شرط وليس يسقط

بضيق وقته ولا تعينا له بلا الاداء نهو عينا

اي لا يسقط التعيين بضيق الوقت لان المعنى الموجب للتعيين عند سعة الوقت هو تعدد المشروع وذلك باق عند الضيق حتى لو قضى فرضا او قضى نفلا جاز كما نقل عن التقرير والمراد بالجواز الصحة لا الحل فقد نقل عن البدايع صحة ذلك مع الحرمة وبالجملة علة التعيين باقية عند الضيق ايضا واما القول بزوال التوسعة عند الضيق وان الحكم قد يبقى مع زوال السبب كالتبختر في الطواف عند عدم قصد الارهاب فمردود بان الاصل زوال الحكم بزوال العلة وان التبختر في الطواف اذ ذاك كان تذكيرا للنعمة الامن بعد الخوف والحكم قد يثبت بعلل متبادلة وانتفاء شخص العلة لا يوجب انتفاء نوع الحكم قوله ولا تعينا الخ اي لا يتعين السبب بالتعيين كان يقول عينت ذلك الجزء من الوقت للسببية اذ ليس له وضع الشرايع فلو عين ثم ادى قبله او بعده جاز ولا يتعين الا بالاداء في ضمن فعله لانه لو ان يرتفق بما هو حقه يتعين ح لان الاداء عبد

كحانث يختار في الكفر ومالو التعيين في الامور

اي هو كحانث في اليمين فانه مخير في الكفارة بين الطعام عشرة مساكين او كسوتهم

٥ -

او تحرير رقبة ولو عين شيا من ذلك بالقول لم يتعين وانما يتعين في ضمن فعله

او كان معيارا له وهو السبب يكون في وجوبه به وجب

يعني او يكون الوقت معيارا للواجب يزداد الواجب بازدياده وينتقص بانتقاصه ويعلم به مقداره كما يعلم مقادير الموزونات بالمعيار ومع ذلك يكون السبب في وجوب الواجب فيه يجب

وذا كشهر الصوم فالغير انتفى ومطلق الاسم لفرض كفى

يعني ان الوقت الذي هو معيار للمودى وسبب لوجوبه هو كشهر الصوم اما كونه معيارا فظاهر واما انه سبب الوجوب فلان السبب اما الوقت او الخطاب وليس هو الخطاب بدليل صحة صوم المسافر والمريض يعني في الشهر مع عدم الخطاب في حقهما فتعين الوقت والمختار عند الاكثرين ان الجزء الاول من كل يوم سبب لصومه لان صوم كل يوم عبادة منفردة بالارتفاع عند طريان الناقض كالصلوات في اوقاتها فيتعين كل بسبب ولان الليل ينافي الصوم فلا يصلح الصوم سببا لوجوبه وذهب شمس الائمة الى ان السبب هو مطلق شهود الشهر على ما هو الظاهر من النص والاضافة فان الشهر اسم للمجموع او ان السبب هو ~~مطلق شهود الشهر على~~ الجزء الاول لئلا يلزم تقديم الشيء على سببه ولذا يجب على من كان اهلا في اول ليلة من الشهر ثم جن قبل الاصباح وافاق بعد مضي الشهر حتى يلزمه القضاء ولذا يجوز نية اداء الفرض في الليلة الاولى مع عدم جواز النية قبل سبب الوجوب كما اذا نوى قبل غروب الشمس وسببية الليل لا تقتضي جواز الاداء لكن اسلم آخر الوقت كما في التلويح وقوله فالغير انتفى تفريع على كونه معيارا اي ينتفي صوم غيره لان الشرع اوجب شغل المعيار به بقوله سبحانه فمن شهد منكم الشهر فليصمه وقوله عليه الصلاة والسلام اذا انسلخ شعبان فلا صوم الا رمضان ويكتفي فيه بمطلق الاسم اي بمطلق نية الصوم كالمتوحد في الدار ينادى بيا انسان بالنصب من غير تعيين فيتعين للحضور والله قال

من غير تعيين وان في الوصف يخطي يجزي عن فرضه ويكفي

اي يكتفي فيه بمطلق الاسم من غير تعيين لان الفرض متعين فيصاب بنية مطلق الصوم واما اصل النية فامر لازم لان العبادة هي الفعل الذي يقصد به العبد التقرب الى الله تعالى ويصرفه عن العادة الى العبادة باختياره وهو لا يكون بدون القصد ولو صرف

افعال العباد الى الله تعالى بدون القصد والاختيار كان ذلك جبرا وفيه خلاف
زفر رحمه الله تعالى فعنده يجوز بدون النية وقوله وان فى الوصف الخ اى كما يصح بنية
مطلق الصوم يصح مع الخطاء فى الوصف بان نوى نفلا او واجبا آخر لانه نوى الاصل
وزيادة جهة وقد لغت الجهة لتعين الوقت للفرض فبقي الاصل وهو كاف وقال
الشافعي رحمه الله تعالى لا بد من نية فرض رمضان لان وصف العبادة عبادة ولهذا
يختلف ثوابا فكما لا بد لصيرورة الفعل قربة من النية كذلك لا بد فى صيرورته فرضا
او نفلا منها احترازا عن الجبر وتعين المحل لا ينفي الجبر ولا يثبت القصد والجواب
ان وجوب التعيين مسلم الا انا لا نسلم انه لا يحصل باطلاق النية لان الاطلاق
فى المتعين تعيين كمثال المتوحد فى الدار ولما لم يشرع فى الوقت غير الصوم الفرض
ونوى مطلق الصوم تعين لطلب الحصول واما عند الخطاء فى الوصف فلانه لما
نوى الاصل والوصف والوقت قابل للاصل دون الوصف وليس من ضرورة بطلان
الوصف بطلان الاصل بل الامر بالعكس اقتصر البطلان على الوصف وبقي اطلاق
اصل الصوم ولا يرد ان الوصف لازم للاصل ضرورة انه لا يوجد بدون الوصف
وينتفي الملزوم بانتفاء اللازم لان اللازم احد الاوصاف لا على التعيين فبطلان
وصف معين لا يوجب انتفاء الاصل لجواز ان يوجد مع وصف آخر كالفرض
ههنا فان قلت نية النفل اعراض عن الفرض للمنافاة بينهما فيصير بمنزلة ترك
النية قلت الاعراض انما يثبت فى ضمن نية النفل وقد لغت فيلغو ما فى ضمنها
كذا فى التلويح ونقل عن التحرير ان الحق اشتراط التعيين وعدم الجواز مع الخطاء
فى الوصف لان نفي شرعية غيره انما يوجب صحته لو نواه ونفي صحة ما نواه من الغير
لا يوجب وجود نية ما يصح ولو ثبت لكان جبرا وقولهم الاخص يصاب بالاعم
كالانسان انما يكون اذا اريد الاخص بالاعم ولو اراد نية الصوم الفرض به صح
وارتفع الخلاف انتهى واجاب فى التلويح عن استدلال الشافعي رحمه الله تعالى بالتزام
الجبر فى الوصف وانا لا نسلم ان وصف العبادة يكون بقصد العبد بل هو الزام من
الله تعالى فان الفرض اسم لما الزمنا به الله سبحانه بدليل قطعي بخلاف اصل العبادة
فانه اسم لما يحصل على سبيل الاخلاص وذلك بالنية فاذا وجد الامساك المقرون

بالنية

بالنية كان عبادة ثم اتصافه بصفة الفرضية لا يكون بفعل العبد بل بوجود الالزام
من الله تعالى فنية النفل او واجب آخر لا تسقط الفرضية الثابتة فى نفس الامر انتهى
ونوقش بانه يقتضي تادي كل فرض بنية اصل العبادة كالصلاة ولم يقل به احد
وبانه ليس الكلام فى توقف الزام الله تعالى العبد على اختياره اذ لا نزاع فى كون الالزام
جبريا وانما الكلام فى توقف اسقاط ما لزم العبد على اختياره ولا شك فى توقفه
على اختياره ليكون آتيا به على قصد الامتثال والا لزم الجبر على اسقاط ما لزمه
شرعا هذا ونقل عن التقرير ان صورة نية النفل من الصحيح المقيم ان يشرع بها ثم
يظهر ان اليوم من رمضان فظنه معفو اما لو وجدت من غيره فانه يخشى عليه
الكفر والعياذ بالله سبحانه وتعالى

الا مسافر لدى الامام ... اذا نوى فى الشهر للصيام
صياما واجبا سوى ذا المفترض ... وذا خلاف من يكون ذا مرض

استثناء المستثنى منه محذوف اى يجوز فرض الوقت مع الخطاء فى الوصف فى حق كل احد
الا فى حق مسافر نوى فى شهر الصوم واجبا آخر غير فرض الوقت فانه يقع عما نوى
عند الامام ابى حنيفة رحمه الله تعالى لانه شغل الوقت بالاهم لتحتمه فى الحال ان مات ولم
يؤده وهو فى اداء رمضان مخير الى ادراك العدة فلو مات قبل ذلك لا اثم عليه فيه
ويأثم بترك ذلك الواجب واذا كانت رخصة السفر للتخفيف فى الامور البدنية فلأن
يكون الترخص لمصالح دينه اولى لان رمضان فى حقه كشعبان وعندهما لا فرق بين
المسافر والمقيم والصحيح والسقيم لان الرخصة كيلا يلزم المشقة فاذا تحملها التحق بغير
المعذور وقوله وذا خلاف الخ يعني ان المريض اذا نوى واجبا آخر فانه يقع عن
رمضان ويلغو الوصف كالصحيح وهذا على ما نقله فخر الاسلام بناء على ان الرخصة
متعلقة بحقيقة العجز فى حق المريض فاذا صام ظهر فوات شرط الرخصة فصار
كالصحيح وفى المسافر تعلقت بدليل العجز وهو السفر وهو ثابت وصاحب الهداية
سوى بينهما لما ذكرنا من شغل الوقت بالاهم والمرخص هو المرض الذى يزداد
بالصوم ايضا لا المرض الذى لا يقدر به على الصوم فقط فلا نسلم انه اذا صام ظهر
فوات شرط الرخصة واما ما قيل من التوفيق بين القولين بان المرض يتنوع الى

مايضره الصوم كوجع الراس والعين والى ما لا يضره كالامراض الرطوبية والترخص بخوف ازدياد المرض يكون فى النوع الاول والترخص بحقيقة العجز فى النوع الثانى فليس بتوفيق لان المريض الذى لايضره الصوم صحيح فى حق الصوم ∴

∴ وعنه فى النفل روايتان فى فرضه والنفل ينقلان ∴

يعنى اذا نوى المسافر النفل نقل عن ابى حنيفة روايتان فى وقوع ذلك عن فرض الوقت او كونه نفلا كما نوى فباعتبار ان العلة ماسبق من الترخص لمصالح دينه واعتبار الاهم يكون واقعا عن فرض صوم الوقت فان الفرض اهم من النفل وباعتبار ان رمضان فى حقه كشعبان جاز عما نوى والاول اصح وانما قيد بالواجب والنفل لان المسافر ان اطلق فالاصح انه يقع عن رمضان ∴

∴ او كان معيارا وليس بالسبب كما قضاء فرض صوم قد وجب ∴

∴ ونية التعيين والتبييت شرط ولم يكن لذا تفويت ∴

بيان للنوع الثالث وهو كقضاء رمضان والكفارات اما كونه معيارا فظاهر واما كونه ليس بسبب فلان السبب فى القضا ما كان سببا فى الادا وفى صوم الكفارات اسبابها من الحنث والقتل واما صوم النذر فهو من هذا القسم مطلقا كان او معينا لان سببه النذر لا الوقت ولهذا جاز التعجيل فى المعين قبل وقته لكنه فى المعين مشابه للقسم الثانى من وجه باعتبار صحته مع اطلاق النية ونية النفل بخلاف نية واجب آخر فانه يقع عما نوى لان تعيين الوقت له من العبد فاثر فيما له وهو النفل لا فيما عليه وقوله والتبييت بالرفع عطف على نية التعيين يعنى ان نية التعيين شرط فيه فلا يصح بالمطلق ولا بنية مباينة لان الوقت ليس بمتعين ويشترط فيه التبييت كما فى النذر المطلق والكفارات لانه لما لم يكن الوقت متعينا فلا بد من التبييت بخلاف النفل لانه المشروع الاصلى فى غير رمضان كالفرض فى رمضان فتكفى النية فى اكثر النهار وقوله وقوله ولم يكن لذا تفويت اى ليس له تفويت فلا يفوت فلا يفوت لانه وقته العمر بخلاف القسمين الاولين ∴

∴ ومشكل يكون ذا مقدار للظرف شبه وللمعيار ∴

∴ كالحج فى الحج فى الوجوب مضيق الوقت لدى يعقوب ∴

بان

∴ فان تاخره لعام ثانى يأثم لديه للاداء الثانى ∴

هذا هو النوع الرابع من الموقت وهو الحج فانه وقته مقدر وهو اشهر الحج وهو مشكل فى الزيادة والمساواة لانه بالنسبة الى سنة الحج وقته يشبه الظرف لان اركان الحج لا تستغرق جميع اجزاء وقته فكان كوقت الصلاة ويشبه المعيار من جهة انه لا يصح فى عام واحد الا حج واحد كنهار الصوم وبالنسبة الى سني العمر وقته العمر وهو فاضل عن الواجب حتى لو اتى به فى العام الثانى كان اداء بالاتفاق الا انه عند ابى يوسف وهو يعقوب رحمه الله تعالى يجب مضيقا لا يجوز تاخيره عن العام الاول والعام الاول لا يسع الا حجا واحدا فاشبه المعيار من جهة انه لا يسع الا حجين من جنس واحد وعند محمد وهو الشيبانى رحمه الله تعالى يجوز تاخيره عن العام الاول بشرط ان لا يفوته فان عاش ادى وكان اشهر الحج من كل عام صالحا للاداء كاجزاء الوقت للصلاة وان مات تعينت الاشهر من العام الاول كالنهار للصوم فثبت الاشكال وابو يوسف رحمه الله تعالى حكم بالتضيق للاحتياط لانقطاع التوسع بالكلية ولذا جاز اداؤه فى العام الثانى ومحمد رحمه الله تعالى حكم بالتوسع لظاهر الحال فى بقاء الانسان لا لانقطاع التضيق بالكلية فلذا يأثم بالتاخير لو مات فى العام الثانى الا ان الاظهر الارجح المعيارية عند ابى يوسف والظرفية عند محمد رحمه الله تعالى كذا فى التلويح ونقل القاآنى عن الشيخ ابى الفضل الكرمانى رحمه الله تعالى الحج يجب عند محمد والشافعى رحمهما الله تعالى موسعا يحل فيه التاخير الا اذا غلب على ظنه انه ان اخر يفوت ثم ذكر فى آخر كلام محمد انه اذا مات قبل ان يحج فان كان الموت فجاءة لم يلحقه اثم وان كان بعد ظهور امارات تشهد قلبه انه لو اخر يفوت لم يحل له التاخير ويصير مضيقا عليه لقيام الدليل فان العمل بدليل القلب واجب عند عدم الادلة ∴

∴ بانه نواه مطلقا ادى ولا اداء ان نوى به التنفلا ∴

تفريع على انه ذو شبهين فلشبهه بالمعيار يتادى بمطلق النية كالصوم ولشبهه بالظرف لا يصح بنية النفل كصلاة الظهر وعللوا صحة اطلاقه بان الظاهر من حال المسلم الواجب عليه الحج انه بعد تحمل المشاق لا ينوى غير الفرض بدلالة الحال فينصرف المطلق اليه بخلاف نية النفل فان الدلالة لا تقاوم الصريح فيقع عما نوى داود

على الاول انه يشكل هذا على مسئلة ما اذا ضاق الوقت بحيث لم يبق منه الا مايسع فرض
الصلاة فانه يشترط مع ذلك نية التعيين مع وجود ما ذكر من دلالة حال المسلم
اذ لا يشتغل باداء النفل مع ضيق الوقت واجيب بالفرق بين الوقتين فان وقت
الصلاة موسع محض فما دام التوسع شرطا زايدا وهو التعيين فلا يسقط بعارض
التقصير بتاخير الاداء الى زمن التضيق بخلاف وقت الحج اذ لم يتمحض كوقت الصلاة بل كان
ذا شبهين فلشبهه بالمضيق جاز الفرض بالاطلاق ولشبهه بالموسع لم يجز عن
الفرض بتعيين نية النفل وما كان ذا شبهين يوفر عليه حظ منهما مع امكان التدارك
في مسئلة ضيق الوقت اذ لا يتوهم معه في الغالب طرو الموت بخلاف الحج لبعد التدارك
من الزمان الآتي نعم ما ذكره بعض المحققين من ان الدليل وهو ظاهر الحال فيما ذكرنا
غير وارد على المدعى وهو التادية بنية مطلقة لان غايته ان ذلك يستلزم حكما
عليه بانه نوى الفرض لا سقوطه عنه عند الله تعالى اذا نوى مطلق الحج في الواقع قوي
الورود وعند الشافعي اذا نوى النفل في الحج تلغو نيته ويقع عن الفرض لان السفيه
يحجر عليه في امر الدنيا ففي امر الدين اولى واجاب ايمتنا بانه يقع بحجة فرضا بدون
اختياره واورد عليهم ان هذا بعينه وارد عليكم حيث جوزتم صوم رمضان بنية
النفل واجيب ببطلان وصف النفل وبقاء اصل النية في رمضان لان الوقت
غير قابل لما سوى الفرض ولا كذا الحج لقبوله نية النفل فيتحقق الاعراض عن الفرض
فلا يثبت وانت خبير بان الوصف اذا كان عبادة كالاصل بدليل اختلاف الثواب
باختلافه فرضا ونفلا والعبادة هي القربة المنوطة بالقصد فسقوط الفرض
عن العبد من غير قصده الفرض عند الاطلاق قول بالجبر لسقوط وصف الفرض
عنه من غير قصده حتى ذهب ان وصف النفل في الصوم لغا وبقي اصل الصوم وسقوط
الفرض بمجرد الاصل من غير قصد الفرض مشكل على قول ايمتنا اشكال سقوط الفرض
بنية النفل في الحج على قول الشافعي رحمهم الله تعالى فليتامل ∴

∴ وانه بالامر بالايمان ∴ نخاطب الكفار للايقان ∴
∴ وبالمعاملات والمشروع ∴ من العقوبات وبالفروع ∴
∴ من العبادات لحكم الآخره ∴ بلا خلاف للنصوص الظاهره ∴

يعني

مبحث

... الوصف ... بالقصد ... الحج كما هو مذهب الشافعي رحمه الله تعالى مشكل منه

يعني ان الكفار مخاطبون بالامر بالايمان لعموم دعوته عليه الصلاة والسلام للناس كافة
قال الله تعالى قل يا ايها الناس اني رسول الله اليكم الى قوله تعالى فامنوا بالله ورسوله
الاية ومخاطبون بالمعاملات لان المطلوب بها امور دنيوية وهم بالدنيا اليق لانهم آثروها
على العقبى ومخاطبون بالمشروع من العقوبات كالحدود والقصاص عند تقرر اسبابها
لانها للزجر وهم به اليق والتعزير داخل في العقوبات وحد الشرب خارج عنها
في حقهم ولم يصرح بذلك للعلم به ومخاطبون بالفروع من العبادات كالصلوة والصوم
في حكم الآخرة اي في حق المواخذة بها في الآخرة فانهم يواخذون بترك اعتقادها
لانه موجب الامر اعتقاد اللزوم والاداء لقوله تعالى ما سلككم في سقر قالوا لم
نك من المصلين ولم نك نطعم المسكين لان المراد لم نكن من المعتقدين لذلك كما نقله
شمس الايمة من ايمة التفسير وكفى به حجة وما يقال انه يحتمل ان يكونوا كاذبين في
اضافة العذاب الى ترك الصلاة والزكاة وانه لا يجب على الله تكذيبهم كما في قوله حكاية
عنهم ما كنا نعمل من سوء مدفوع بالاجماع على ان المراد تصديقهم فيما قالوا وتحذير غيرهم
ولو كان كذبا لم يكن في الاية كثير فايدة وترك التكذيب انما يحسن فيما كان العقل مستقلا
بتكذيبه كما في قولهم ما كنا نعمل من سوء وما نحن فيه ليس كذلك ثم لا خلاف في عدم جواز
الاداء منهم حال الكفر ولا في عدم وجوب القضاء بعد الاسلام مع الاتفاق على المواخذة
في الآخرة بترك اعتقاد الوجوب وانما الخلاف في انهم هل يعاقبون في الآخرة بترك
العبادات زيادة على عقوبة الكفر كما يعاقبون بترك الاعتقاد كما ذكره في التلويح
وقد اشار الى هذا الخلاف بقوله ∴

∴ وقيل بالاداء ايضا خوطبوا ∴ بهذه الدنيا فحتما يوجب ∴

يعني قال بعضهم وهو الشافعي والعراقيون من مشايخنا رحمهم الله تعالى انهم مخاطبون
باداء العبادات فالاداء واجب عليهم في هذه الدنيا فهم مواخذون في الآخرة بتركها
معذبون بتركها فوق عذاب الكفر لان الكفر لا يصلح مخففا ولا يقدح في ذلك
كون عباداتهم غير معتد بها مع الكفر لانها تجب عليهم بشرط الايمان كالجنب تجب عليه
الصلاة بشرط الطهارة فان قيل الايمان راس الطاعات وراس العبادات فكيف
يثبت شرطا وتبعا لوجوب الفروع الا ترى ان السيد اذا قال لعبده تزوج اربعا

لايثبت به الحرمة قلنا ليس كذلك بل ثبت وجوب الايمان بالاوامر المستقلة الواردة فيه لانه يثبت في ضمن الفروع كذا في التلويح وظاهر قوله تعالى الذين لا يؤتون الزكاة وقوله تعالى لم نك من المصلين يشهد لهذا القول كما لا يخفى

وقيل لا فيما السقوط يحتمل وانه الصحيح في الذي نقل

يعني وقال بعضهم وهم مشايخ ماوراء النهر انهم لا يخاطبون فيما يحتمل السقوط كالصلاة والصوم حيث يسقط كل منهما بالاكراه بخلاف الايمان فلا يعاقبون بترك مثل الصوم والصلاة واليه ذهب القاضي ابو زيد وشمس الائمة وفخر الاسلام وهو المختار عند المتاخرين رحمهم الله تعالى لقوله عليه الصلاة والسلام لمعاذ حين بعثه الى اليمن انك لتاتي قوما اهل كتاب فادعهم الى شهادة ان لا اله الا الله واني رسول الله فان هم اطاعوك فاعلمهم ان الله تعالى فرض عليهم خمس صلوات في كل يوم وليلة الحديث وهو تصريح بان وجوب اداء الشرايع يترتب على الاجابة الى الايمان كذا قالوا

والنهي منه وهو قول القايل للغير لا تفعل ولا تجادل
اذا على سبيل الاستعلا بقوله وهو بلا امترا

اي ومن الخاص النهي لانه لفظ وضع لمعنى على الانفراد قدم الامر لشرفه اذ به الايمان كما تقدم ولا يضره قول الفقهاء ان النهي راجح حتى قال في البزازية ومن لم يجد سترة ترك الاستنجاء ولو على شط نهر لان النهي راجح حتى يستوعب الازمان والامر لا يقتضي التكرار لان ذلك للاحتياط عند التعارض وهو في اللغة المنع ومنه النهية للعقل لمنعه عن القبيح واصطلاحا قول القائل لغيره لا تفعل على سبيل الاستعلا لا العلو حقيقة على الصحيح والمباحث المتقدمة في الامر واردة هنا وكما ان الامر حقيقة للوجوب وفي غيره مجاز كذلك النهي للتحريم عند الاطلاق عن القرينة وقولهم انه يقتضي التحريم في قطعي الثبوت والكراهة في ظنيه فهو من جهة كون القطع والظن في طريقه وهو مخالف الامر من جهة اقتضائه الفور والتكرار اي الاستمرار بخلاف الامر وقوله وهو مبتدا وقوله بلا امترا متعلق بقوله الاتي يقتضي وهو الخبر

القبح في المنهي عنه يقتضي لحكمة الناهي التي لا تنقضي

يعني ان النهي يقتضي قبح المنهي عنه لحكمة الناهي وهو الشارع الذي لا تتناهى حكمته كما ان مقتضى الامر حسن المامور به كما هو مقتضى حكمة الحكيم تعالى قال سبحانه وينهى عن الفحشاء والمنكر

ثم القبح منها نوعان لعينه وانه قسمان

شروع في تقسيم المنهي عنه باعتبار النهي المطلق المتعلق بافعال المكلفين دون اعتقاداتهم اي ان القبيح المنهي عنه نوعان قبيح لعينه وقبيح لغيره ولا نعني بالقبيح لعينه ان ذلك الفعل قبيح من حيث ذاته لما عرف ان حسن الفعل وقبحه انما يكون لجهات يقع عليها بل المراد ان عين الفعل الذي اضيف اليه النهي عنه قبيح وان كان ذلك لمعنى زايد على ذاته كالكفر والظلم والعبث فان عينها قبيحة باعتبار كفران النعمة ووضع الشيء في غير محله وخلوه عن العايدة ثم القبيح لعينه قسمان

بالوضع والشرع وان الثاني لغيره وانه ضربان

يعني ان القبيح لعينه قسمان قبيح لعينه بالوضع اي العقل وقبيح لعينه بالشرع فما قبح لمعنى في عينه وضعا كالكفر والكذب والظلم واللواطة فان الواضع وضع هذه الافعال عرف قبحها بمجرد العقل قبل ورود السمع لان قبح كفران النعمة والكذب مركوز في العقل وكذا قبح الظلم واللواطة وربما يجعل اللواطة مما قبح شرعا وهذا القول اقرب وما قبح لمعنى في عينه شرعا لعدم المحلية او الاهلية كبيع الحر والمضامين كما سياتي وقوله وان الثاني اي ثاني نوعي القبيح المطلق وهو ما قبح لغيره وانه ضربان ايضا

فانه بالوصف والمجاور وان ذلك مثل كفر الكافر
وانه كمثل بيع الحر ايضا ومثل صوم يوم النحر
والبيع في وقت الندا والاذكر والنهي عن افعال حسن حرى

يعني ان القبيح لغيره نوعان قبيح لغيره من جهة الوصف وهو ما يكون لازما للمنهي عنه بحيث لا يقبل الانفكاك وقبيح من جهة المجاور وهو ما يكون مصاحبا للمنهي عنه وقابلا للانفكاك عنه في الجملة ثم شرع في التمثيل للاقسام المذكورة على طريق اللف والنشر المرتب فالكفر مثال لما قبح لعينه وضعا كما مضى وبيع الحر مثال لما قبح لعينه شرعا لان العقل يجوزه كما في قصة يوسف واما قبح لغيره شرعا لعدم المحل اذ المحل المال وليس ذلك بمال وصوم يوم النحر مثال لما قبح لغيره من جهة الوصف فان الصوم فيه وكذلك في ساير الايام المنهية امساك على قصد القربة من جهة الوصف فانه وقهر النفس وتمرين لها على مواساة الفقراء والنهي انما هو لهذه الاوقات

لانها ايام اكل وشرب على ماورد به الحديث والوقت معيار للصوم ينقدر به فكان بمنزلة
لازم خارج او باعتبار ان الصوم في هذه الايام اعراض عن ضيافة الله تعالى وهو
وصف لازم للصوم خارج عنه اى غير داخل في مفهومه فكان النهي عن صومها
من جهة ما هو بمنزلة الوصف فكان صومها فاسدا كما ياتى وانما فسد الصوم
فيها دون الصلاة في الاوقات المكروهة ولزمت الصلاة بالشروع فيها في الاوقات
المكروهة ولم يلزم الصوم بالشروع فيه في هذه الايام لان الوقت للصوم لكونه
معيارا من قبيل الوصف اللازم وهو للصلاة من قبيل المجاور لكونه ظرفا قال في التلويح
وفي الطريقة المعينية ان المركب قد يكون جزؤه كالكل في الاسم كالماء وقد لا يكون كالحيوان
والصوم من القسم الاول لانه مركب من امساكات متفقة الحقيقة كل منها صوم
حتى لو حلف لا يصوم يحنث بصوم ساعة فيكون كل جزء منه منهيا عنه لكونه
صوما فكان ما انعقد منه انعقد مشروعا محظورا والمضي انما يلزم لابقاء
ما انعقد فلا يلزم ههنا لما فيه من تقرير المعصية وهو حرام واجب الترك قطعا
وان كان تقرير ما انعقد مشروعا واجبا لكنه مجتهد فيه بخلاف وجوب ترك
المعصية فانه قطعي فترجح جانب الترك ولا يلزم القضاء بالافساد بخلاف الصلاة
فان ابعاضها من القيام والركوع والسجود لا يسمى صلاة ما لم تجتمع وتتقيد بالسجدة
فالانعقاد قبل ذلك كان عبادة محضة يجب صيانتها والمضي عليها فيكون المضي
في حق ما مضى امتناعا عن ابطال العمل وهو واجب وفي حق ما يستقبل تحصيل
الطاعة وتحصيل المعصية فكان المضي طاعة ومعصية وامتناعا عن المعصية اعني
ابطال العبادة وترك المضي امتناعا عن معصية وطاعة وارتكابا لمعصية هي
ابطال عبادة فترجح فيها جهة المضي فاذا افسدها فقد افسد عبادة وجب
عليه المضي فيها فيلزم القضاء انتهى ثم لما كان صوم هذه الايام عبادة من حيث
انه نفسه طاعة ومعصية من حيث انه اعراض عن ضيافة الله تعالى لان الاعراض انما

صح النذر بصوم الايام المنهية

هو في فعل الصوم لا في ذكر اسمه وايجابه على نفسه وانعقاد النذر انما هو
من جهة انه طاعة حتى لو صرح قائلا علي صوم يوم النحر لم يصح في رواية الحسن
عن ابي حنيفة رحمه الله تعالى كما لو قالت لله علي صوم ايام حيضي بخلاف قولها غدا

وكان

وكان الغد يوم حيضي او يوم النحر والحاصل ان النذر ايجاب بالقول وبالقول يمكن
التمييز بين المشروع والمنهي عنه والشروع ايجاب بالفعل وبالفعل لا يمكن التمييز وهذا
كما جاز بيع السمن الذائب الذي وقعت فيه فارة لامكان ايراد البيع على السمن دون
النجاسة ولم يجز اكله لاستحالة التمييز عن النجاسة وقوله والبيع الخ مثال لما قبح من جهة
المجاور لان قبح البيع لترك السعي الى الجمعة وهو قابل الانفكاك اذ قد يوجد الاخلال بدون
البيع والبيع بدون الاخلال كما لو تبايعا وهما يمشيان والفرق بين هذا الضرب وبين قسيمه
ان هذا يقبل الانفكاك في الجملة وهو المراد بقبوله الانفكاك بخلاف الضرب الاول اذ
الانفكاك لا يتصور فيه اصلا كما ذكره القاآني فلا يرد انا لا نسلم انفكاك ترك السعي
عن البيع وقت النداء حالة الترك اذ الكلام في هذا البيع لا في البيع المطلق وكذا الكلام
في انفكاك الاذى عن الوطء حالة الحيض والغرض بيان الفرق كما لا يخفى وحيث كان
ممكن الانفكاك لم يكن بمنزلة قسيمه الاول حتى كان البيع وقت النداء مفيدا الملك بلا قبض
مع الكراهة ووطء الحائض وان كان مما نهي عنه للمجاورة الا ان الاجماع انعقد على تحريمه
وكفر مستحله ولا بعد في اختلاف اوصاف جزئيات نوع واحد بحسب مقتضيات الادلة
كما ذكره بعض الفضلاء فلا تنافي كما ظن وقوله والنهي عن افعال الخ يعني ان النهي المطلق
عن الافعال الحسية

التصحيح

في اول الاقسام لافعال الشرع تستدعي الحال
بما الغير قبحه تعلقا اذا اقتضا قبحه تحققا

يعني ان النهي المطلق الخالي عن القرينة اذا كان نهيا عن الافعال الحسية كان جاريا فيما
قبح لعينه وان كان نهيا عن الافعال الشرعية لا يكون جاريا فيما قبح لعينه بل يكون في ذلك
جاريا فيما قبح لغيره متعلقا به والمراد من الافعال الحسية ما له وجود حسي فقط كالزنا
وشرب الخمر وبالشرعية ما له وجود شرعي مع الوجود الحسي كالبيع فان له وجودا حسيا
فان الايجاب والقبول موجودان حسا ومع هذا الوجود الحسي له وجود شرعي فان الشرع
يحكم بان الايجاب والقبول الموجودين حسا يرتبطان ارتباطا حكميا فيحصل معنى شرعي
يكون ملك المشتري اثره فذلك المعنى هو البيع حتى اذا وجد الايجاب والقبول في غير المحل
لا يعتبره الشرع بيعا واذا وجدا مع الخيار بحكم الشرع بوجود البيع بلا ترتب الملك

الوجود الشرعي كذا في التوضيح وقريب منه ما يقال الحسيات ما لا يتوقف تحققه
على الشرع وعلامته صحة اطلاق اللغوي عليه على انه حقيقته والشرعيات ما ذكر
في حقيقته واركانه اشيا شرعا كانت غير معتبرة لغة وانما كان النهي عن الحسيات
منصرفا الى ما قبح لعينه وفي الشرعيات الى ما قبح لغيره لان الاصل ان يثبت القبح في
اقتضاء النهي فيما تعلق به النهي لا فيما لم يتعلق به فلا يترك هذا الاصل من غير ضرورة
ولا ضرورة في الحسيات اذ يمكن تحققها مع صفة القبح فيحمل على القبح لعينها الا اذا
دل الدليل على خلافه كالنهي عن الوطئ حالة الحيض وفي الشرعيات لا يتبين
ذلك لامتناع كون الشيء قبيحا لذاته ومعتبرا شرعا اذ القبيح لذاته باطل فلا يكون
معتبرا شرعا والنهي تكليف منوط بالاختيار كالامر حتى اذا انتهى اثيب والا
عوقب وكما ان النهي عن الحسيات كالزنا يستدعي امكان وجودها حسا كذلك
النهي عن الشرعيات كلا تصم يوم النحر مثلا يستدعي امكان وجودها شرعا اذ
النهي يستدعي امكان وجود المنهي عنه على النهج الذي ورد عليه النهي فكما لا يتعلق في
الحسيات بما يستحيل وجوده خارجا كقولك للاعمى لا تبصر كذلك لا يتعلق في
الشرعيات بما لا مشروعية له اصلا كالباطل كقولك لا تصم الليلة مثلا فلو كان
النهي في الشرعيات واقعا على ما قبح لذاته وهو الباطل الذي هو غير مشروع كان
القبح الذي هو مقتضى النهي موجبا لبطلان النهي لانه يكون تعلق النهي ح بما
لا يكون ممكنا شرعا واليه الاشارة بقوله ::

:: فليس ممكنا ثبوته على وجه لمقتضيه كان مبطلا ::

اي ليس ممكنا ثبوت القبح الذي هو مقتضى النهي على وجه يكون مبطلا لمقتضى القبح
وهو النهي فلا يكون القبح الذي هو مقتضى النهي في المنهي عنه قبحا لذاته لانه يكون ح
باطلا ممتنعا شرعا ليس محلا للتكليف والابتلاء بالنهي فيبطل النهي ح اذ مقتضاه
امكان المنهي عنه شرعا وهو غير ممكن ح فالنهي عن المشروع يستدعي كون المنهي
عنه صحيحا شرعا لانه يستدعي تبقا المشروعية في الجملة ومعنى الصحة كون الفعل
مسقطا للقضا في العبادات وسببا لترتب ثمراته المطلوبة منه شرعا في المعاملات
كالملك المترتب على البيع وحيث كان النهي عن المشروع مقتضيا للقبح جزما مع

بقاء شروعيته وكان القبح الذاتي مستدعيا لانعدامها وهو مستلزم لانعدام النهي
لاجرم حملنا ما يقتضيه من قبح المنهي عنه على القبح للغير لبقاء المشروعية اصلا بخلاف ما
اذا حمل على القبح الذاتي كما يقول به الشافعي رحمه الله تعالى فان فيه ابطال المشروعية
راسا فيكون نسخا لا نهيا مع ان التغاير بينهما ثابت لان النسخ عبارة عن رفع حكم شرعي
بدليل شرعي متاخر كالتوجه الى بيت المقدس ونكاح الاخوات اذ لم يبق ذلك مشروعا اصلا
حتى لا يثاب المكلف بالامتناع عنه والنهي تصرف في المخاطب بالمنع لانه موضوع لطلب الكف
عن الفعل فهو فيما نحن فيه لطلب الكف عن هذا الفعل المشروع فيثاب المخاطب بالانتهاء
كما يثاب بالايتمار فالامتناع في المنسوخ بناء على عدم ذلك الشيء شرعا والعدم في المنهي
عنه بناء على امتناع المخاطب عنه اختيارا وهما في طرفي نقيض اذ النسخ ينافي الوجود
شرعا والنهي يقتضيه والحاصل ان النهي يدل على صحة المنهي عنه لانه لو لم يدل عليها لكان
النهي عنه غير الشرعي اي المعتبر شرعا لان الشرعي هو المعتبر الصحيح واللازم باطل لانا
نعلم قطعا ان المنهي عنه في صوم يوم النحر وصلاة الاوقات المكروهة انما هو الصوم
والصلاة الشرعيان لا الامساك والدعاء ولانه لو لم يكن صحيحا لكان ممتنعا فلا يمنع عنه
لان المنع عن الممتنع عبث واورد على الاول انا لا نسلم ان الشرعي هو المعتبر شرعا بل
الشرعي اعم منه لان الشرعي ما يسميه الشارع بذلك الاسم وهو الصورة المعينة والحالة
المخصوصة صحت ام لا يقال صلاة صحيحة وصلاة غير صحيحة وصلاة الجنب باطلة واجيب
بان هذا انما يوجب صحة التركيب ولا يستلزم الحقيقة والاسم في هذا مجاز عن الجزء
الصوري لقطع بصدق لم يصم على الممسك حمية ولا يرد النقض بمثل النهي في قوله
سبحانه ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم وقوله عليه الصلاة والسلام دعي الصلاة ايام اقرائك
لانا لا نسلم ان النهي في ذلك على حقيقته بل هو مجاز عن النفي كما سياتي مثله
وعلى الثاني ان هذا ممتنع بهذا المنع والحال منع الممتنع بغير هذا المنع كما قيل في
تحصيل الحاصل واجيب بانه غير وارد على ما قررناه لانه على هذا يكون ممتنعا
بهذا المنع فلا يكون وجوده في المستقبل متصورا شرعا اذ هو لا يكون الا شرعيا
فيبطل الاختيار والابتلاء فلا يثاب بالامتناع عنه ح فيعود على موضوعه
بالنقض فلا يكون النهي ابتلاء كالامر هذا والاقرب ما قيل ان الشيء اذا كان

مشروعا ثم نهي عنه دل على ان القبح ليس لعينه و الا لما صار مشروعا في الجملة لان القبح الذاتي لا يجامع المشروعية وما بالذات لا يزول فتعين ان يكون في وصفه او المجاور فتحصل من هذا ان الفعل الشرعي المنهي عنه ان دل الدليل على ان قبحه لعينه فباطل وان دل على انه لغيره فان كان الغير مجاورا كان صحيحا مكروها وان كان وصفا فهو فاسد عند ابي حنيفة رحمه الله تعالى باطل عند الشافعي رحمه الله تعالى وان لم يدل الدليل على شيء من ذلك فهو باطل عند الشافعي حتى لا يترتب عليه الاحكام و عند ابي حنيفة يصح باصله لا بوصفه وهذا على وفق ما في التوضيح وما في المنار لا يخلو عن قصور

: لذا الربا وما من البيع فسد — وصوم يوم النحر مشروعا بعد :
: باصله فالنهي قد تعلقا — بالوصف لا الاصل كما قد حققا :

اي لكون النهي عن الفعل الشرعي واقعا على ما قبح لغيره كان كل واحد من البيع بالربا وهو الفضل الخالي عن العوض والبيع الفاسد كالبيع بشرط لا يقتضيه العقد وفيه نفع لاحد العاقدين وصوم يوم النحر يعد مشروعا باصله لان النهي تعلق بوصفه لا باصله اما الربا فلوجود ركنه من اهله في محله وهو مبادلة المال المتقوم بمثله فكان مشروعا باصله غير مشروع بوصفه وهو الفضل الخالي عن العوض اذ به تفوت المساواة التي هي شرط جواز العقد في الربويات والفضل تبع كالوصف وكذا البيع بالشرط فانه مشروع باصله لما قلنا غير مشروع بوصفه وهو الشرط لانه كالوصف وهو امر زائد غير مشروع فكان كالربا ولذا ينقلب البيع صحيحا باسقاط الربا وفي الشرط لزوال المفسد وقوله تعالى وحرم الربا وكذا ما ورد انه عليه الصلاة والسلام نهى عن بيع وشرط وارد لمعنى في غير البيع وهو الفضل الخالي عن العوض والشرط فلا ينعدم به اصل المشروع ولكن تثبت صفة الفساد والحرمة ويترتب عليه ملك اليمين وهو لا ينافي الحرمة كجلد الميتة يملك بالارث وكذا الخمر ويوكل بيعها فكان الحرمة لا تنافي الملك وهو لا تنافي سببيته الا ان السبب في البيع الفاسد لما ضعف لصفة الفساد لم ينتهض سببا للملك الا بان يتقوى بالقبض كالهبة والتبرعات لقصور السبب والحاصل انه في البيع الصحيح ترتب الاثر الذي هو الملك غير مطلوب التفاسخ وفي الفاسد ترتب مطلوب

التفاسخ

التفاسخ وفي الباطل لا يترتب اثر اصلا واما صوم يوم النحر وكذا عيد الفطر وايام التشريق فلان الصوم نفسه مشروع لكونه امساكا بقصد وصوم هذه الايام لانها ايام اكل وشرب على ما ورد به الحديث فكان حراما باعتبار انه ترك اجابة واعراض عن ضيافة الله تعالى فكان هذا الصوم ترك المفطرات الثلاثة والاجابة فهو من حيث الاضافة الى المفطرات عبادة ومن حيث الاضافة الى اجابة الدعوة منهي عنه لما فيه من ترك الواجب والضد الاصلي للصوم هو الاول دون الثاني لاختصاصه بهذه الايام فالصوم باعتبار الاضافة الى الاجابة بمنزلة التابع فترك الاجابة صار بمنزلة الوصف وترك المفطرات الثلاث بمنزلة الاصل فبقي هذا الصوم مشروعا باصله غير مشروع بوصفه فكان فاسدا حتى صح النذر به ويفطر ويقضيه ولو صامه يكون مؤديا لانه كذلك التزمه كما في الهداية

: ونهينا عن مثل بيع الحر — كذا الملاقيح وما في الظهر :
: من ماء فحل او نكاح المحرم — فذا عن النفي مجاز فاعلم :

قوله نهينا مبتدا خبره قوله فذا الخ والفاء لتوهم معنى الشرط في المبتدا وقوله او نكاح المحرم عطف على مثل بيع الحر وهذا جواب نقض تقريره انه لو صح الاصل المذكور من ان النهي عن الافعال الشرعية يقتضي شرعيتها بالاصل دون الوصف لكان بيع الحر والملاقيح وهي ما في ارحام الامهات وبيع ما في ظهور الفحول وهو المعبر عنه بالمضامين صحيحا باصله فاسدا بوصفه ولكان نكاح المحارم كذلك مع ان جميع ذلك باطل من الاصل غير مشروع وتقرير الجواب ان ما ذكرنا من الاصل انما يكون اذا لم يقم الدليل على خلافه وقد قام الدليل على بطلان هذه البيوع وبطلان هذا النكاح لعدم تصور الانعقاد لان محل البيع مال مملوك والحر ليس بمال والملاقيح والمضامين معدومة وكذا المحارم اذ محل النكاح انثى من بني آدم ليست محرما فكان النهي في امثال ذلك مجازا عن النفي لمشابهة بينهما في نفس الاعدام ولذا صح اطلاق النفي على النهي كما في قوله تعالى فلا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحج ولا ريب فيه فكان كل من هذه المذكورات منفيا لا منهيا والفرق ان الاول اعدام شرعي يبتنى عليه الامتناع والثاني طلب امتناع يبتنى عليه فالمنفي ليس مشروعا ولذا الايثاب

العدم

على الامتناع في المشروع واما ما قيل بان هذا ليس نسخا مصطلحا اعني بيان انتهاء الحكم الشرعي لانه موقوف على مشروعية هذه الامور قبل النهي وهو غير معلوم وكونها مباحة بالاباحة الاصلية لايكفي فيه لان رفع الاباحة الاصلية لايكون نسخا وثبوت مشروعيتها بتقرير النبي عليه الصلاة والسلام مشروعيتها في الابتدا انما يتم لو ثبت علمه بوقوعها مع قدرته على انكارها وذلك يتوقف على النقل فمردود بانا لانسلم ان الاباحة ليست حكما شرعيا ولان العلماء رحمهم الله تعالى قد صرحوا بنسخها وهم يريدون النسخ المصطلح فلو لم يطلعوا على مشروعيتها لم يحكموا بالنسخ على ان بيع الحر كان مشروعا في شريعة يعقوب صلوات الله وسلامه على نبينا وعليه ونكاح المحارم كان مشروعا في شريعة آدم على نبينا وعليه افضل الصلاة والسلام ويكفي في المنسوخية المشروعية في شرع ما ؛

والشافعي يلحق الشرعية بأول الاقسام والحسية ؛

يعني ان الشافعي رحمه الله تعالى يلحق الافعال الشرعية والحسية المنهي عنها باول الاقسام وهو ما قبح لعينه الا اذا دل الدليل على خلافه كالنهي عن القربان حال الحيض فيكون قبيحا لغيره

فالنهي للقبح على الكمال كالامر للحسن على منوال ؛

كل حقيقة بما اقتضاه فالنهي كالامر بما قلناه ؛

يعني انما قال الشافعي رحمه الله تعالى ذلك لان النهي المطلق يقتضي كمال القبح لان المطلق ينصرف الى الكمال كالامر المطلق في اقتضاء كمال الحسن فهما في اقتضاء الكمال على منوال واحد وكان الامر في اقتضائه للحسن حقيقة كما قلناه نحن ايضا النهي ايضا حقيقة في اقتضاء القبح فعنده يكون الفعل الشرعي المنهي عنه قبيحا لعينه فكان باطلا قال في التلويح ان الشارع وضع بعض افعال المكلف لاحكام مقصودة كالصوم للثواب والبيع للملك وقد نهى عن ذلك في بعض المواضع فهل بقي في تلك المواضع ذلك الوضع الشرعي حتى يكون الصوم في يوم العيد سببا للثواب والبيع الفاسد سببا للملك او ارتفع ذلك فمن حكم بالارتفاع جعل المنهي قبيحا لعينه ومن لا فلا لتنافي الوضع الشرعي والقبح الذاتي ؛

وليس بالمشروع ما النهي يرد عنه فذا معصية لذاك ضد ؛

دليل آخر للشافعي رحمه الله تعالى حاصله ان ما ورد النهي عنه من الشارع كان معصية فيكون ضد المشروع فلا يكون مشروعا واجاب ايمتنا رحمهم الله تعالى بانه لا تنافي لاختلاف الجهة فان اراد بقوله لا يكون مشروعا انه لم يؤذن فيه مع ذلك الوصف سلمناه ومنعنا انه مع ذلك لا يفيد حكمه مع الوصف المقتضي للنهي كما في طلاق الحائض يثبت حكمه ويؤمر بالرجعة دفعا للمعصية بقدر الامكان وان اراد انه لا يفيد حكمه فهو محل النزاع ويكون مصادرة حيث جعل المدعى جزء الدليل كما في فتح القدير ؛

فبالزنا حرمة المصاهره بالشرع لم تثبت ولا المسافره ؛

في مثل بيع للمرخص السبب ولا يفيد الملك غصب بالغصب ؛

الزنا بالمد على لغة اهل نجد وهذه المسائل فروع على اصل الشافعي رحمه الله تعالى من ان المنهي عنه الشرعي قبيح لعينه باطل فلا يترتب عليه الحكم وترد نقضا على اصلنا ايضا فانها افعال حسية والنهي عنها يعدم المشروعية اصلا فلا يكون لها احكام مع انا اثبتنا لها احكاما خلافا للشافعي رحمه الله تعالى فقد اثبتنا للزنا حكما هو حرمة المصاهرة حيث قلنا ان فيه حرمات اربع حرمة الموطوءة على اباء الواطي وان علوا وحرمتها على ابنائه وان سفلوا وحرمة امهاتها وان علون وحرمة بناتها وان سفلن على الواطي وهو يقول الزنا حرام محض فلا يكون سببا للنعمة المصاهرة التي تلحق الاجنبية بالامهات فتبيح الخلوة والمسافرة بها ولا مناسبة بين السبب والحكم والجواب ان الزنا لا يوجب ذلك بنفسه بل لانه سبب الولد فهو الاصل في ايجاب الحرمة ثم يتعدى منه الى الاطراف والاسباب كالوطي وما يعمل بالخلفية يعتبر فيه علة صفة الاصل والاصل وهو الولد عين لا يتصف بالحرمة ولا بالحل وقولهم حرام زاده معناه الولد من وطي حرام فان قيل هو مخلوق من ماء استرجا امتزاجا غير مشروع بفعل غير مشروع في محل غير مشروع ولذا قال عليه الصلاة والسلام ولد الزنا شر الثلاثة ولا قرينة تخصص بمعنى قلنا لا معنى لاتصاف الامتزاج وتخلق الولد بكونه حراما وباطلا فقد نشاهد ولد الزنا اصلح من ولد الرشد دنيا ودينا فالحديث ليس على عمومه ولذا يستحق ولد الزنا جميع الكرامات التي يستحقها ولد الرشد من قبول عبادته وشهادته وقضائه وامامته ونحوها كذا في التلويح ومنهم من قال ان معنى الحديث ان الولد سبب لهما لا ابائهما فالولد شر الثلاثة بهذا الاعتبار وقيل ليس المعنى على التفضيل وان المراد

انه شر حصل من الثلاثة الاب والام والشيطان وقوله ولا المسافره يعنى ولا يكون السفر
في مثل البغي من قطع الطريق وساير المعاصي سببا للرخصة التي هي نعمة ايضا بناء على
اصله والجواب ان ذلك السفر ليس قبيحا لعينه بل للعصيان وذلك مجاور له فكان
كالبيع وقت النداء فصلح سببا للرخصة وقوله ولا يفيد الخ يعني ان الغصب لا يفيد
الملك فلا يكون سببا للملك عند اداء الضمان وهو فعل حسي قبيح لعينه فلا يترتب
عليه حكم شرعي وهو الملك عند الضمان فالواجب بالغصب انما هو بدل اليد والعين
باقية على ملك المغصوب منه وهذا على اصله ايضا وجوابه انا لا نثبت الملك بالغصب
مقصودا كثبوته بالبيع والهبة بل في ضمن الضمان شرعا لان من ضرورة القضاء بالقيمة
خروج العين عن ملكه ليكون جبر المافات ولانه لما صار الضمان ملكا للمغصوب منه
فلو لم يخرج المغصوب عن ملكه ويدخل في ملك الغاصب اجتمع البدل والمبدل منه
في ملك واحد وهو لا يجوز فثبوت الملك للغاصب شرط ضمان العدوان الذي
هو مشروع فصار حسنا لحسن الحكم الشرعي اذ شرط الشيء تابع له كذا في شرح المغني
الهندي وما بالاستيلا مال المسلم ملكا للكافر يكون فاعلم ؛
هذا بناء على اصله ايضا ويرد نقضا على اصلنا ايضا وحاصله ان الكافر لا يملك
مال المسلم بالاستيلاء اي باحرازه الى دار الحرب لان استيلاءه معصية فلا يكون
سببا للنعمة الملك وجوابه ان الاستيلاء منهي عنه لغيره للاجماع على ثبوت الملك
بالاستيلاء على المال المباح وعلى الصيد وذلك دليل على انه منهي عنه لغيره وهو عصمة المحل
اي كون الشيء محرم التعرض لحق الشرع او لحق العبد وعصمة اموالنا غير ثابتة في زعمهم
لانهم يعتقدون اباحتها وتملكها بالاستيلاء فيكون استيلاؤهم عليها كاستيلائهم على
الصيد والعصمة انما تثبت ما دام المال محرزا باليد عليه او بالدار وقد زال الاحراز
الذي هو سبب العصمة فسقطت فلم يبق الاستيلاء محظورا لا يقال ابتداء الاستيلاء
ورد على محل معصوم فلا يفيد زوال العصمة بيدهم كمن اخذ صيد الحرم واخرجه
لا يملكه حتى لو هلك في يده يجب عليه الجزاء وان زالت عصمته بعد الاخراج
ولمن شرى حرا فصار حلالا لم ينعقد البيع لانا نقول الاستيلاء فعل ممتد جعل حكمه
في حالة البقاء كانه من الابتداء كذلك كما في مسألة اللبس والسكنى في حق الحنث

فصارا

فصاروا كانهم استولوا على مال الغير معصوم ابتداء فصلح سببا للملك ولا نسلم ان
الصيد لا يملك بعد الاخراج الا ترى انه لو باعه يجوز بيعه كما ذكره في الجامع ويحل اكله
لكن يجب عليه الارسال ولو لم يرسل يجب الجزاء صيانة لحرمته وتعظيما للحرم ومسألة البيع
ليست من هذا القبيل لان البيع غير منعقد لانه لم يصادف محلا فبطل كذا ذكره القاآني
ثم لما فرغ من تعريف الخاص واقسامه واحكامه شرع في بيان العام فقال
والعام لفظ شاملا افرادا توافقت حدودها اتحادا ؛
العام لغة بمعنى الشامل واصطلاحا لفظ يشمل افرادا متوافقة الحدود اتحادا
وهذا لما نقل عن الكشف انه لا بد للعام من معنى متحد يشترك فيه افراد العام ليصح
شموله اياها بسببه وهو معنى كون افراد العام متفقة الحدود وذلك كلفظ مسلمين
فانه لا يتناول الاشخاص التي تحته الا بمعنى الاسلام فقوله لفظ جنس وبقوله يشمل
الافراد خرج المشترك اذ هو لا يطلق على معانيه بطريق الشمول بل بطريق البدل
اذ لا عموم له فاذا استعمل بالنسبة الى افراد معنى واحد كالعيون لافراد العين
الجارية كان عاما مندرجا تحت الحد وخرج به الخاص بانواعه الثلاثة المتقدمة
اعني خاص الجنس والنوع والعين وبقوله متفقة الحدود خرج اسماء العدد
كالماية لان شمولها لما في ضمنها من الاحاد ليس باعتبار معنى واحد تشترك فيه
الافراد بان يوجد في كل واحد على انها تخرج بقوله افرادا بالتنكير ايضا كما ذكره
القاآني لان المراد به الكثرة المطلقة وكميات اسماء العدد مخصوصة كما يخرج المشترك
بقيد توافق حدود الافراد ايضا ولا امتناع في اشتمال التعريف على قيدين
ينفرد كل منهما بفائدة خاصة مع اشتراكهما في فائدة اخرى كما ذكره المحقق
التفتازاني في بحث المجاز العقلي وهذا التعريف يتناول الجمع المنكر فانه
المعتبر في العام على ما عليه فخر الاسلام وبعض المشايخ هو انتظام جمع من
المسميات باعتبار امر تشترك فيه ومنهم من جعله واسطة بين الخاص والعام
لانه غير مستغرق وهذا التعريف موافق لما في المنار حيث عرف العام فيه بما
يتناول افرادا متفقة الحدود على سبيل الشمول وفسر بعض شارحيه التناول
بالشمول ثم قال عند قوله افرادا خرج به خاص العين كزيد واسماء الاعداد كعشرة

قوله في بحث المجاز العقلي فانه نظر في قوله ان التعريف المجاز العقلي بانه اسناد الكلام المفاد به خلاف ما عند المتكلم من الحكم فيه لضرب من التاويل ثم قال في جواب اعتراض الغير ويرد عليه ان يخرج قول الجاهل انبت الربيع البقل بقوله عند المتكلم اخراجه الى قوله لضرب من التاويل فليراجع

فانها لا تتناول افرادا بل اجزاء لان افراد الشي ما يصدق الشيء على كل واحد منها
وافراد العشرة لا تصدق على واحد منها انه عشرة ثم قال فقوله ما يتناول افرادا
جنس شامل للمشترك فبقوله متفقة الحدود خرج المشترك واحترز بقوله على سبيل
الشمول عن النكرة في سياق النفي فانها تتناول افرادا متفقة على طريق البدل
لا الشمول فاطلاق العام عليها مجاز انتهى ولا يخفى ما في كلامه من التساهل فان ابن ملك
تفسير التناول بالشمول مع انه مبلي لمراد المصنف فانه اتى به في تعريف المشترك ايضا
حيث قال المشترك ما تناول افرادا مختلفة الحدود على سبيل البدل موجب التكرار
لا محالة في قوله على سبيل الشمول وهو مخرج للمشترك من اول الامر فانه على سبيل
البدل لا الشمول فكيف يتناوله ح وكذلك دعوى ان المراد بالافراد ما يصدق الشيء ابن ملك
على كل واحد منها توجب كون التعريف غير جامع لخروج مثل مسلمون وزيدون
اذ لا يصدق على كل واحد مما تحته قال العلامة التفتازاني رحمه الله تعالى في التلويح
بعد ان عرف العام بانه لفظ وضع وضعا واحدا لكثير غير محصور مستغرق لجميع
ما يصلح له ما نصه اراد بالصلوح صلوح اسم الكلي لجزئياته والكل لاجزائه وبهذا
الاعتبار صار صيغ الجموع واسماؤها مثل الرجال والمسلمين والرهط والقوم بالنسبة
الى الاحاد مستغرقة لما تصلح له فدخلت في الحد انتهى وكذلك دعوى خروج النكرة
المنفية من حد العام وان تناوله لها على سبيل البدل لا الشمول مع تصريح
المصنف فيما سياتي بان النكرة في موضع النفي تعم وفي الاثبات تخص ممنوعة
قال العلامة في التلويح فان قيل النكرة المنفية عام ولم توضع للكثير قلنا الوضع
اعم من الشخصي والنوعي مستغرق لكل فرد في حكم النفي بمعنى عموم النفي عن
الاحاد في المفرد وعن المجموع في الجمع لا نفي العموم وهذا معنى الوضع النوعي
وكون عمومها عقليا ضروريا بمعنى ان انتفاء فرد مبهم لا يمكن الا بانتفاء كل
فرد لا ينافي ذلك ثم قال لا يقال النكرة المنفية مجاز والتعريف للعام الحقيقي
لانا نقول لا نسلم انها مجاز كيف ولم تستعمل الا فيما وضعت له بالوضع الشخصي
وهو فرد مبهم وقد صرح المحققون من شارحي اصول ابن الحاجب بانها حقيقة

وقد ثبت من استعمالهم النكرة المنفية ان تحكم منفي عموم الكثير الغير المحصور كالنكرة

وانه بالقطع فيما قد شمل للحكم موجب لا النسخ حصل

يعني

يعني ان العام قبل الخصوص مثبت للحكم في جميع ما تحته من الافراد بالقطع والمراد
باثباته الحكم بالقطع انه قبل الخصوص لا يحتمل الخصوص احتمالا ناشئا عن الدليل
بل يحتمله احتمالا غير ناشئ عن دليل كاحتمال الخاص للمجاز مع انه قطعي وهو
عندنا وعند الشافعي رحمه الله تعالى يوجب الحكم في كل ما يتناوله لان العموم معنى
مقصود فلا بد ان يكون له لفظ يدل عليه وقد استدل الصحابة رضوان الله تعالى عليهم
بالعموم في مواطن عديدة لكنه عند الشافعي رحمه الله تعالى هو دليل فيه شبهة
فيفيد وجوب العمل دون الاعتقاد ويصح تخصيصه بخبر الواحد وبالقياس
لان احتمال التخصيص شايع فيه حتى نقل عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما
ما من عام الا وقد خص منه البعض بخلاف احتمال الخاص المجاز وعندنا هو مساو
للخاص في القطعية فلا يجوز تخصيصه بواحد من خبر الواحد والقياس ويجب اعتقاد
عمومه لان اللفظ اذا وضع لمعنى كان ذلك المعنى لازما له عند اطلاقه حتى يقوم الدليل
على خلافه فالعموم لازم للعام حتى يقوم دليل الخصوص كالخاص يثبت مسماه قطعا
حتى يقوم دليل المجاز ولو جاز ارادة بعض مسمياته بغير قرينة لارتفع الامان
وعامة خطابات الشرع عامة فلو جوزنا ارادة البعض من غير قرينة لما صح منا
فهم الاحكام بصيغ العموم وهذا يؤدي الى التلبيس على السامع وتكليف المحال
وهو فهم ارادة البعض بلا قرينة من لفظ يدل على الكل وما نقل عن ابن عباس
ان لم يكن مخصوصا فقد عاد على موضوعه بالنقض والا فلا دليل فيه فان قيل
لما لم يكلفنا الله تعالى ما ليس في الوسع سقط اعتبار الارادة الباطنة
في حق العمل فلزمنا العمل بالعموم الظاهر لكنها بقيت في حق العلم
فلم يلزمنا الاعتقاد القطعي ومع القول بوجوب العمل بالعموم الظاهر لا يرتفع
الامان قلنا لما كان التكليف بحسب الوسع وليس في وسعنا الوقوف على الباطن
لم تعتبر الارادة الباطنة في حقنا لا علما ولا عملا واقيم السبب الظاهر مقام
الباطن تيسيرا فبقي ما يفهم من العموم قطعيا او قد يقال ارادة الخصوص
لما سقطت في حق العمل بالاتفاق سقطت في حق العلم بالطريق الاولى
لان العلم عمل القلب وهو اصل وعمل الجوارح تبع له فمتى سقط في حق التبع

فهي حق الاصل اولى ورد اولا بانه ينتقض بخبر الواحد والقياس وثانيا
بان عدم اعتبارها في حق التبع احتياط وذلك في العمل دون العلم وثالثا
بان الاصل اقوى من التبع فيجوز ان لا يقوى مثبت التبع على اثبات الاصل
كذا في التلويح وقد اجيب عن الاول بان الاحتمال فيهما ناشئ عن دليل وهو
القطع بكونه غير متواتر او غير منصوص عليه حتى لو فرض متواترا او منصوصا
عليه زال الاحتمال فلا يلزم من عدم سقوط احتمال ناشئ عن دليل عدمه
غير ناشئ منه ورد بان ليس الكلام في لزوم العدم الثاني للاول بل في ان
السقوط في حق التبع لا يستلزم السقوط في حق الاصل كما ان اثر الظنية
في صورة النقض ساقط في حق التبع دون الاصل وقوله لذا النسخ حصل
يعني لكون العام مثبتا الحكم بالقطع حصل به نسخ الخاص كما قال ∴

∴ لذي الخصوص ما علمه ∴ كنسخ حديث قوم عرينة ∴
∴ باستنزهوا البول كما نقلا ∴ عن الرسول كل ذاك مثبتا ∴

يعني لكونه قطعيا حصل به نسخ الخاص كنسخ الشارع الحديث الوارد في قوم عرينة بقوله
استنزهوا البول وذلك ان قوما من عرينة اتوا المدينة فلم توافقهم فاصفرت الوانهم
وانتفخت بطونهم فامرهم عليه الصلاة والسلام بان يخرجوا الى ابل الصدقة ويشربوا
من البانها وابوالها ففعلوا فصحوا ثم ارتدوا فقتلوا الرعاة واستاقوا الابل فبعث
عليه الصلاة والسلام في اثرهم قوما فاخذوا فامر بقطع ايديهم وارجلهم وسمل اعينهم وتركهم
في شدة الحر حتى ماتوا فهذا حديث ورد في ابوال الابل ونسخ بقوله عليه الصلاة والسلام
استنزهوا البول لان البول عام متناول بول الابل وغيرها لانه محلى بلام الجنس
فكان ناسخا لطهارة بول ما يؤكل لحمه لتقدمه بالمثلة التي تضمنها وهي كانت في
بدء الاسلام ثم نسخت فدل على تقدمه لكن بالاجتهاد لا بالنص فلذا لم يخرج عن
تعارض النص فيه المقتضي للتخفيف عنده وبه يندفع ما يقال انه ينبغي ان يكون
نجاسته غليظة عنده حيث كان حديث العرنيين منسوخا لكن قد يقال لا نسخ
اصلا لانه انما دل على سقوط النجاسة في حق العرنيين فقط لانهم هم الذين
عرف شفاؤهم في ذلك وعرينة واد بحذاء عرفات تصغيره عرنة كجهينة وهي

قبيلة

قبيلة ينسب اليها العرنيون فالاضافة في قوله قوم عرينة لادنى ملابسة قال بعض
الافاضل اذا نسب الى فعيلة بضم الفاء وفتحها بحذف تا التانيث وياء الاسم الا ما شذ
فيقال في جهينة ومدينة وحنيفة جهني ومدني وحنفي واذا نسب الى فعيل يقال
فعيلي من غير حذف فلذا قيل للدين حنيفي وللمذهب حنفي فابو حنيفة حنيفي غير حنفي
ومتبعه حنيفي وحنفي والشافعي حنيفي غير حنفي ∴

∴ فان بخاتم لذا الانسان ∴ وبعد بالفص لذاك الثاني ∴
∴ اوصى فاول هنا يختص ∴ بحلقة وبين ذين الفص ∴

الفص بفتح الفاء وكسرها والحلقة بسكون اللام وفي القاموس وليس في الكلام حلقة
محركة الا جمع حالق او لغة ضعيفة وهذا نظير لكون الخاص قطعيا كالعام وليس
مثالا له لان الفص والحلقة جزآن للخاتم لا فردان له وحاصله ما ذكره محمد رحمه الله
في الزيادات من انه اذا اوصى بخاتمه لانسان ثم اوصى بفصه لآخر بكلام منفصل
فالحلقة للاول والفص بينهما نصفان لانه اجتمع في الفص وصيتان احدهما بايجاب
عام اذ الخاتم يتناوله بعمومه والاخرى بايجاب خاص واثبت المساواة بينهما في
الحكم ولم يجعل الخاص اولى وقال ايضا لو كانت الوصيتان بهذه الصفة بكلام موصول
لكان الفص للموصى له بالفص والحلقة للآخر لان الخاص لما قرن بالعام صار بيانا
فظهر ان مراده بايجاب العام الحلقة دون الفص ولما تاخر لم يصر بيانا فكان
معارضا وقال ابو يوسف رحمه الله تعالى المفصول كالموصول لان الفص دخل تحت الوصية
الثانية قصدا وفي الاولى تبعا واعتبار القصد اولى وقالوا في المضارب ورب المال
اذا اختلفا في عموم الاذن وخصوصه ان القول لمن يدعي العموم ايهما كان ولولا المساواة
بين الخاص والعام حكما وقيام المعارضة بينهما لما صير الى الترجيح بمقتضى العقد اذ
العقد عقد الاسترباح ومهما كان التصرف اعم كان اجلب للربح ذكره فخر الاسلام

∴ ولم يجز تخصيص ما لم يذكر ∴ في اية الذبح ولا المقرر ∴

هذا تفريع على كون العام قطعيا لان كلمة ما في قوله سبحانه ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم
الله عليه عامة والمراد بالذكر الذكر اللساني بدليل تعديته بعلى واذا اريد الذكر القلبي قيل
ذكره والمراد الذكر حالة الذبح لاجماع السلف على ذلك فالاية على عمومها موجبة تحريم

متروك التسمية عمدا والعام قطعي ولم يلحقه خصوص فلا يجوز تخصيصه بخبر الواحد والقياس كما قاله الشافعي رحمه الله تعالى حيث ذهب الى حل متروك التسمية عمدا وان العموم مخصوص بخبر الواحد وهو ما روي من قوله عليه الصلاة والسلام المسلم يذبح على اسم الله تعالى سمى او لم يسم وما روي عن عايشة رضي الله تعالى عنها انها قالت يا رسول الله ان ههنا اقواما ياتوننا بلحمان لا ندري ايذكرون اسم الله عليها ام لا فقال عليه الصلاة والسلام اذكروا انتم اسم الله وكلوه وبالقياس على الناسي فان الناسي مخصوص منه اجماعا فكان عاما لحقه الخصوص فكان ظنيا ايضا واجاب ايمتنا بان خبر الواحد والقياس ظنيان والظني لا يعارض القطعي ولا نسلم ان العام لحقه خصوص هنا اذ الناسي ذاكر حكما فان الشرع اقام الملة فيه مقام الذكر على خلاف القياس كما اقام الاكل ناسيا مقام الامساك فكانت التسمية موجودة تقديرا فكان الناسي ذاكرا حكما فلم يكن العام مخصوصا ولان النسيان مرفوع حكما بالحديث والعامد ليس في معنى الناسي اذ هو مقصر فلا يستحق التخفيف والحديث الاول محمول على حالة النسيان بدليل انه ذكر في بعض الطرق والروايات وان تعمد لم يحل واما حديث عايشة رضي الله عنها فهو دليل لنا لانها سالت عن الاكل عند وقوع الشك في التسمية وذلك يدل على انه كان معروفا عندهم ان التسمية من شرايط الاكل فان السوال كان عن اعراب المسلمين وانما افتى عليه الصلاة والسلام بالاباحة بناء على الظاهر ان المسلم لا يدع التسمية عمدا لكن اشترى لحما في سوق المسلمين يباح له التناول وان توهم انه ذبيحة مجوسي على ان تخصيص العام انما يجوز اذا بقي تحت العام ما يمكن العمل به ولم يبق الا حالة العمد فاذا الحق العمد بالنسيان تعطل النص بخبر الواحد والقياس واجاب القائل عن هذا الاخير بان الاية بعمومها تتناول متروك التسمية عمدا وغيره مما ذبح على الصنم والموقوذة والميتة ونحوها فلا يلزم التعطل هذا وانت اذا تاملت الادلة على هذا النهج علمت ما في شرح ابن ملك على المنار من التساهل والله سبحانه الهادي وقوله ولا القياس عطف على قوله ما لم يذكر في لفظ من من العموم الشامل في اية الامن لكل داخل :.
في الحرم الشريف اصلا بالخبر الواحد ولا القياس المعتبر :.

اي ولا يجوز تخصيص العموم المقرر في لفظ من من قوله سبحانه ومن دخله كان آمنا الشامل لكل داخل في الحرم الشريف بخبر الواحد ولا بالقياس واصل هذا ان مباح الدم بردة او زنا او قطع طريق او قصاص اذا التجأ بالحرم لا يقتل فيه عندنا ولا يؤذى لكن لا يطعم ولا يسقى ولا يجالس حتى يضطر الى الخروج فيقتل خارجه والمراد من الايذا التعرض اليه بضرب ونحوه وعدم الاطعام ونحوه ليس تعرضا اليه اذ التعرض في مقولة ان يفعل وما يترتب على ترك الاطعام ونحوه من مقولة ان ينفعل كما نقل عن التقرير وانما لا يقتل لعموم كلمة من في الاية والعام قطعي فيما تناوله والشافعي رحمه الله تعالى جوز قتله فيه تخصيصا للعام بخبر الواحد وهو ما روي من قوله عليه الصلاة والسلام الحرم لا يعيذ عاصيا ولا فارا بدم وقياسا على من انشا القتل في الحرم فانه يقتل فيه بالاتفاق وعلى الطرف فانه لو كان عليه قصاص في الطرف فدخل الحرم يستوفى منه فيه بالاتفاق لكنا نقول ان هذه الاية والتي قبلها لم يلحقهما خصوص فلا يجوز تخصيصهما بخبر الواحد ولا بالقياس كما قال وليس شيء منهما مخصوصا فكان شاملا ولا خصوصا :.

اي ليس شيء من الايتين مخصوصا ليصح تخصيصهما بالظني لان الناسي ذاكر كما سبق ومنشئ القتل في الحرم مع انه هاتك حرمة الحرم فلا حرمة له لا يتناوله النص لانه كان فيه بمعنى صار لانه علق الامن بشرط الدخول فيثبت عند وجوده ويكون معدوما قبله والامن لا يتحقق الا بازالة الخوف فكان المعنى والله اعلم ان الخائف قبل الدخول صار آمنا بالدخول فيقتضي سبق الجناية على الدخول والتخصيص لا يكون الا بعد التناول واذا لم يكن مخصوصا كان قطعيا فلم يجز تخصيصه بخبر الواحد ولا بالقياس على منشئ القتل في الحرم ولا بالقياس على الاطراف لانها تجري مجرى الاموال ولذا لا يجري القصاص بين اطراف الرجل والمراة والحر والعبد لتفاوتها في القيمة فلم يكن النص متناولا للطرف الجاري مجرى الاموال كذا قالوا ومنهم من زاد على هذا بان الضمير في كان يرجع الى نفس الداخل دون ماله وطرفه وانت خبير بان رجوع الضمير الى ماله او طرفه مما لا يقول به ذو مسكة ولا الى نفسه ايضا اذ ليس المراد كانت نفسه آمنة بل الى الداخل نفسه وح فالحكم

ابن ملك

ان يقول ان مفهوم الاية ثبوت الامن لكل داخل ولا ريب فى ان من عليه القصاص اذا دخله خايفا لم يثبت له الامن لانه يقتص منه فى الطرف اتفاقا فكان العام مخصوصا لا محالة فلا جرم ان خص بالظنى واما ما يستشكل من ان ضمير دخله عايد الى البيت المتقدم ذكره لا الى الحرم فمبسوط فى المطولات

لكن متى ما خص ذو العموم ... ان خص بالمجهول او معلوم
لم يبق قطعيا ولكن ما سقط ... به احتجاج اذ على هذا النمط

لا يخفى ان قصر العام على بعض ما يتناوله تخصيص عند الشافعية رحمهم الله تعالى وعند ائمتنا فيه تفصيل لانه لا يخلو اما ان يكون بغير مستقل كالاستثنا والشرط والغاية والصفة او بمستقل وهو لا يخلو اما ان يكون موصولا او متراخيا الثانى النسخ والاول هو التخصيص المصطلح وهو المراد هنا وكثيرا ما يطلقون التخصيص على ما يتناول النسخ مثل قولهم تخصيص الكتاب بالسنة وبعض الايات ببعض ومعنى نسخ الخاص للعام انه ينسخ فى القدر الذى تناوله العام من الخاص لا ابطاله بالكلية هذا ان علم التاريخ فان لم يعلم حمل على المقارنة و يثبت حكم التعارض كما فى النسخ والمراد تخصيص العام هنا قصره على بعض منه بدليل مستقل مقترن به واحترز بالمستقل عن الاستثنا واضرابه فانها وان لحقت العام لا يسمى مخصوصا اذ على التخصيص عندنا على سبيل المعارضة بكلام مستقل من حيث الصيغة وان كان على سبيل البيان من حيث الحكم وليست هذه الاشيا كذلك وخرج بقيد المقترن النسخ ثم المستقل المخصص اما الكلام او غيره كالعقل نحو الله خالق كل شئ اذ يعلم ضرورة ان الله تعالى مخصص منه وما قيل ان المراد بالشئ المخلوق بقرينة الاضافة فلا يكون متناولا فضلا عن ان يخص مردود بان مفهوم كل شئ عام وقرينة الاضافة هي دليل العقل على التخصيص ثم تخصيص الصبي والمجنون من خطابات الشرع بدليل العقل ايضا فعلم ان المراد بالتخصيص هنا قصر العام على بعض ما يتناوله بكلام مستقل مقترن بالعام واورد على هذا التعريف انه لا يتناول التخصيص فى المرة الثانية لانه ليس بمقارن وان الاولى ان يجعل المقارنة شرطا له اول مرة لا داخلا فى ماهيته واجيب بان المراد بالمقارنة ان لا يعرف تاخر دليل تخصيص لا ان يسمعه

معا من النبي صلى الله عليه وسلم فح يمكن ان لا يعرف تاخر دليل آخر فى المرة الثانية وانت خبير بان هذا الجواب فى غاية السقوط اما اولا فلان القوم لم يشترطوا المقارنة الا فى التخصيص ابتدا لا فى التخصيص فى المرة الثانية كما نقله العلامة ابن الكمال فى حاشية التلويح عن شرح المنار وفى شرحه لابن نجيم ما نصه واما المخصص الثانى فلا يشترط لتخصيص القران وفى التحرير والوجه يقتضى ان المخصص الثانى ناسخ ايضا الا القياس اذ لا يتصور تراخيه لانه مظهر لا مثبت واما ثانيا فلان تفسيره المقارنة بان لا يعرف تاخر دليل تخصيص باطل بل المراد منها عدم التراخى واما ثالثا فلانه اذا جهل التاخير وحمل على المقارنة لم يكن تخصيصا ح ولا يكون حكمه حكم التخصيص بل يثبت التعارض بين الحجتين ح كما نقلناه عن التنقيح وقوله ان خص بالمجهول الخ يعنى انه اذا خص العام لم يبق قطعيا بل يصير ظنيا سوا خص بمجهول او معلوم مثالهما قوله سبحانه واحل الله البيع وحرم الربا فقبل بيان الربا بالاشيا الستة كان تخصيصا للبيع بمجهول وبعد البيان صار تخصيصا بمعلوم هذا اذا خص بمستقل واما بغير المستقل كالاستثنا واخواته فانه يبقى قطعيا فى الباقى لكن اذا خص بمستقل وذهبت قطعيته لا يسقط به الاحتجاج لانه على هذا النمط من التخصيص

يشابه النسخ والاستثنا ... فيلحظ الحالان لا امترا

لان المخصص يشبه الناسخ بصيغته لانه كلام مبتدا مفهوم بنفسه مفيد للحكم ويشبه الاستثنا بحكمه لان حكمه بيان اثبات الحكم فيما ورا المخصوص وعدم دخول المخصوص تحت حكم العام لا رفع الحكم عن محل المخصوص بعد ثبوته فهو مستقل من وجه دون وجه والاصل فيما يتردد بين الشبهين ان يعتبر بهما ويوفى حظا من كل منهما ولا يبطل احدهما بالكلية فالمخصص ان كان مجهولا اى متناولا لما هو مجهول عند السامع فمن جهة استقلاله سقط هو بنفسه ولا تتعدى جهالته الى العام كالناسخ المجهول ومن جهة عدم استقلاله يوجب جهالة العام وسقوط الاحتجاج به لتعدى جهالته اليه كما فى الاستثناء المجهول فوقع الشك فى سقوط العام وقد كان ثابتا بيقين فلا يزول بالشك بل يتمكن فيه شبهة جهالة تورث زوال اليقين فيوجب العمل دون العلم وان كان معلوما فمن جهة استقلاله يصح

تعليله كما هو الاصل في النصوص المستقلة فيوجب جهالة فيما بقي تحت العام
اذ لا يدرى انه كم خرج بالقياس فينبغي ان يسقط العام ومن جهة عدم استقلاله
لا يصح تعليله كما لا يصح تعليل الاستثنا لانه ليس نصا مستقلا بل بمنزلة وصف
قايم بصدر الكلام دال على عدم دخول المستثنى في حكم المستثنى منه والعدم
لا يعلل فيكون ماورا الخصوص معلوما فيجب ان يبقى العام بحاله فوقع الشك
في عدم حجية العام فلا تبطل بحجيته الثابتة بيقين بل تمكن فيه ضرب شبهة
لكونه ثابتا من وجه دون وجه فيوجب العمل دون العلم فالحاصل ان المخصص
المجهول باعتبار الصيغة لا يبطل العام وباعتبار الحكم يبطله والمعلوم بالعكس
فيقع الشك في بطلانه والشك لا يرفع اصل اليقين بل وصفه فان قلت كلا
الشبهين يوجب ان المخصص لا يقبل التعليل اذ الاستثنا لا يقبله وكذا النسخ فكيف
قلتم بقبوله التعليل قلنا انما امتنع التعليل في الاستثنا لعدم استقلاله بالكلية
لانه وصف قايم بصدر الكلام لا يفيد بدونه شيا حتى ان مجموع الاستثنا وصدر
الكلام بمنزلة كلام واحد فليس في الاستثنا شايبة استقلال وفي الناسخ لمانع
وهو صيرورة القياس معارضا للنص لان عمل الناسخ بطريق المعارضة لانه
متراخ غير مقترن بالعام وله استقلال تام لا شايبة فيه لعدم الاستقلال بخلاف
المخصص لانه مع استقلاله لبيان انه لم يدخل تحت الجملة لا انه للاخراج بعد الدخول
والمعارضة انما تلزم على هذا التقدير والحاصل انه لو علل الناسخ لكان القياس
ناسخا لبعض افراد العام فكان معارضا للنص لانه يكون مخرجا بعد الدخول
ولو علل المخصص لم يكن القياس معارضا لان المخصص لبيان عدم الدخول
فلا يلزم من عدم تعليلهما عدم تعليل المخصص اذ المقتضى للتعليل موجود والمانع
مرتفع هذا حاصل ما في التلويح هذا ومما استدل به على صحة الاحتجاج بالعام
المخصوص ما روى ان عثمان وعليا رضي الله تعالى عنهما اختلفا في الجمع بين الاختين
وطيا بملك اليمين فقال علي بالحرمة لانه احلتهما اية وهو قوله تعالى او ما ملكت
ايمانكم فانه بعمومه مستدع لحل وطى كل مملوكة وحرمتهما اية وهي قوله تعالى
وان تجمعوا بين الاختين فانها تدل على حرمة الجمع نكاحا او وطيا بملك اليمين

لكن

لكن الاخذ بالمحرم اولى ووافقه عثمان مع ان الاية الاولى مخصوص منها الام الجوسية والاخت
من الرضاع والاخت المنكوحة والعبيد والبهايم والثانية خص منها الجمع ملكا وبيعا وشرا وهبة
ووصية وغيرها **فصار شبها على هذا النمط لبايع العبدين بالالف اشترط**
في واحد بعينه الخيارا سمى من الالف له مقدارا
يريد ان المخصص على النمط المذكور من شبهه للناسخ من حيث الصيغة وشبهه للاستثنا من
حيث الحكم صار كشرط الخيار فيما اذا باع عبدين بالالف وشرط الخيار في واحد منهما بعينه وعين
له مقدارا معلوما من الالف لان شرط الخيار يمنع الحكم اي الملك من الثبوت ولا يمنع البيع
من الانعقاد فالعبد الذي فيه الخيار داخل في الانعقاد لا الحكم من حيث انه داخل يكون
رده بخيار الشرط لبيان انه لم يدخل كالاستثنا وذلك لما عرفت ان النسخ يرفع الحكم بعد
ثبوته بطريق المعارضة وان الاستثنا لبيان ان المستثنى لم يكن داخلا من الاصل وصورة
المسألة باع عبديه سالما وغانما بالف كل منهما بخمسمائة صفقة واحدة على ان البايع او المشتري
بالخيار في سالم ثلاثة ايام فسالم داخل في البيع من جهة الانعقاد لان الخيار لا يمنع
من الدخول مشبه للنسخ من هذا الوجه وغير داخل في البيع من جهة الحكم لان الخيار يمنع
دخوله فيه مشبه للمستثنى في هذه الحالة فان قلت قد صرحوا بصحة هذا البيع وكان
ينبغي ان يكون هذا البيع فاسدا بناء على وجود الشرط الفاسد وهو صيرورة قبول ما ليس
بمبيع شرطا لقبول المبيع كما في بيع الحر مع العبد اجيب بان كون محل الخيار غير مبيع انما
هو باعتبار شبه النسخ فهو مبيع لكونه داخلا في الايجاب الذي هو شطر العقد فيكون قبوله
شرطا صحيحا اذ كان من مقتضيات العقد وكل ما كان من مقتضياته لا يفسده كشرط
ايفا الثمن بخلاف الحر وما شاكله لانه لم يدخل تحت العقد لعدم المحلية بخلاف العبد
فيما نحن فيه لانه مبيع من وجه دون وجه فاعتبر جهة كونه مبيعا وروعي جهة النسخ فصحة
البيع اذا كان كل من محل الخيار والثمن معلوما بخلاف ما اذا كان كل منهما او احدهما
مجهولا اذ يراعى شبه الاستثنا فيفسد البيع لان المستثنى المجهول يبطل ما قبله كما سبق
بخلاف الناسخ المجهول اذ يبطل هو بنفسه ولا يبطل ما تقدمه فلو اعتبر شبه النسخ
في شرط الخيار لبطل الشرط وانبرم العقد في العبدين وهو خلاف مراد العاقدين فهنا
اربع صور يصح العقد في واحدة منها وهي صورة معلومية كل من الثمن ومحل الخيار

ويفسد في الثلاثة الباقية .

وقيل بالسقوط للدليل نحو كالاستثناء المجهول
اذ كان كل منهما مبينا ان لا دخول تحت حكم ههنا

يعني وقيل بسقوط الاحتجاج به فيجب التوقف فيه الى البيان كما قال الكرخي ومتابعوه سواء كان المخصص معلوما نحو اقتلوا المشركين ولا تقتلوا اهل الذمة او مجهولا كما قتلوا المشركين ولا تقتلوا بعضا منهم والمخصص بمنزلة الاستثناء اذ التخصيص لبيان عدم ارادة بعض ما تناوله العام كالاستثناء فاذا كان المخصص مجهولا اوجب جهالة فيما بقي كاستثناء بعض مجهول واذا كان معلوما اوجب الجهالة ايضا لانه وان كان كالاستثناء في انه لبيان عدم ارادة بعض ما تناوله العام الا انه نص مستقل قايم بنفسه يقبل التعليل كما هو الاصل في ساير النصوص وبالتعليل لا يدرى ان حكم المخصوص الى اى مقدار يتعدى فيبقى ما وراءه مجهولا .

فصار كالبيع بواحد الثمن بيعان العبد وحر باعلمن

اى فصار المخصص على هذا كما اذا باع عبدا وحرا بثمن واحد واضاف العقد اليهما وجه المشابهة ان الاستثناء يمنع دخول المستثنى في حكم الصدر وهنا الحر لم يدخل تحت الايجاب مع ان صدر الكلام تناوله فصار كانه مستثنى والحكم في هذا بطلان البيع كبطلان العام لان احدهما لم يدخل في البيع فصار البيع بالحصة ابتدا كما لو قال بعت منك هذين العبدين الا هذا العبد بحصته من الالف وهو بيع بالحصة ابتدا لانه قال بعت منك هذا العبد بحصته من الالف الموزع على قيمته وقيمة ذلك العبد والبيع بالحصة ابتدا باطل للجهالة التي في البيع بخلاف البيع بالحصة بقا فانه لا يفسد كما ياتي قيد بوحدة الثمن لانه لو فصل قابلا بعتهما بالف كل واحد بخمسماية صح في العبد عندهما .

وقيل بل بالناسخ اعتباره فدلنا ما كان ذا ابراره
كل بنفسه قد استقلا وما كالاستثناء كان اصلا

اى وقيل انه يعتبر بالناسخ لان كلا منهما مستقل بنفسه وليس كالاستثناء لانه غير مستقل اصلا فيبقى العام على ما كان عليه من كونه قطعيا او ظنيا على اختلاف المذهبين فالمخصص اذا كان مجهولا سقط بنفسه كالناسخ المجهول لان المجهول لا يعارض المعلوم وان كان معلوما

لم يكن محتملا للتعليل كما ان الناسخ لا يحتمله وهذا على وفق ما في المنار وذكر في التنقيح انه في حال كونه معلوما يعتبر بالاستثناء وهو لا يقبل التعليل .

كبايع العبدين ثم ردنهما توى ومات قبل ان يسلما

فانه اذا باع عبدين ومات احدهما قبل التسليم الى المشترى يبقى العقد في الباقي بحصته وهذه المسئلة تناسب النسخ من حيث ان العبد الذى مات قبل التسليم كان داخلا في البيع لكن لما مات في يد البايع قبل التسليم انفسخ البيع فيه فصار كالنسخ لان النسخ تبديل بعد الثبوت فلا يفسد البيع في العبد الاخر مع انه يصير بيعا بالحصة لكنه في حالة البقاء وهو فيها لا يفسد لان الجهالة الطارية لا يفسد .

ثم العموم كاين بالمعنى واللفظ او معنى فقط فيعنى
بقولنا رجال العموم كقولنا قوم وذا معلوم

شروع في اقسام العام يعنى انه اما عام بصيغته ومعناه بان يكون اللفظ مجموعا والمعنى مستوعبا سواء وجد له مفرد من لفظه كرجال او لا كنساء سواء كان جمع كثرة او جمع قلة معرفا او منكرا واما عام بمعناه دون صيغته بان يكون اللفظ مفردا مستوعبا لكل ما يتناوله كقوم فانه اسم مفرد لجماعة الرجال خاصة بمثنى ويجمع ويوحد الضمير العايد اليه مثل قوله تعالى القوم دخل قال في التلويح والتحقيق ان القوم في الاصل مصدر قام وصف به ثم غلب على الرجال خاصة لقيامهم بامور النساء ذكره في الفايق ثم عد الجمع المنكر من الفاظ العموم اتفاقا لاتى المنار والمغنى واصول فخر الاسلام قال بعض شراح المنار ان كون الجمع المنكر عاما بمعنى انه ينتظم جمعا من المسميات لا نزاع فيه وانما الخلاف في عمومه بوصف الاستغراق والاكثرون على انه ليس بعام لان رجالا في الجموع كرجل في الواحد اذ يصح اطلاقه على كل جمع كما يصح اطلاق رجل على كل فرد على سبيل البدل وبعضهم على انه عند الاطلاق للاستغراق فيكون عاما بصحة الاستثناء كقوله تعالى لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا واجيب بانه صفة لا استثناء والا وجب نصبه ثم قال ان الخلاف لفظي وانه لا نزاع في عدم قبول احكام العام من التخصيص والاستثناء وان فخر الاسلام انما عرفه بانه لفظ ينتظم جمعا من المسميات وتبعه صاحب المنار بناء على انه لا يشترط فيه الاستغراق فالجمع المنكر عندهما عام بمعنى انتظامه جمعا من المسميات لا بمعنى الاستغراق واما من نفى عمومه فلانه اشترط في العام

اه ملك

الاستغراق ولا استغراق فى الجمع المنكر فالخلاف لفظى وانت خبير بأن فخر الاسلام وان عرف العام بما ينتظم جمعا من المسميات لكن الظاهر انه قايل بعموم الجمع المنكر بمعنى استغراقه كما نقله هذا القايل عن بعضهم فان فخر الاسلام بعد ان عرف العام بما يشمل الجمع المنكر صرح بانه قطعى الدلالة ثم قسمه الى ماهو عام بصيغته ومعناه والى ماهو عام بمعناه فقط ثم قال اما العام بصيغته ومعناه فهو صيغة كل جمع فلولا ان الجمع المنكر مستغرق عنده لكل ما تناوله لم يكن قطعيا قال صاحب الكشف ما نصه جماعة الاصوليين على ان جمع القلة اذا كان منكرا ليس بعام لكونه ظاهرا فى العشرة وما دونها وانما اختلفوا فى جمع الكثرة اذا كان منكرا فالشيخ يعنى فخر الاسلام رد بقوله فهو صيغة كل جمع قول العامة واختار ان الكل عام سوآ كان جمع قلة او كثرة ثم قال وحاصله ان الجمع المنكر عام عند تناوله للكل عند عدم المانع وعند وجوده يحمل على اخص الخصوص ثم قال فالاستغراق شرط عندهم والاجتماع شرط عندنا وتظهر فايدة الخلاف فى العام الذى خص منه البعض فعندهم لا يجوز التمسك بعمومه حقيقة لانه لم يبق عاما وعندنا يجوز لبقاء العموم بلفظه الجمعية ولهذا ظن بعض الناس ان العام لا يتناول جميع الافراد عند عدم المانع لقوله جمعا من المسميات وهو نكرة فى الاثبات فيتناول جمعا من الجموع لا الكل وليس كذلك فان الشيخ قد ذكر فى باب الفاظ العموم انه شامل لكل ما يطلق عليه اسم الجمع الا انه لما لم يشترط لحقيقة العموم تناول الكل قال جمعا من الاسما انتهى ما فى الكشف قال بعض الافاضل وبهذا ينحل اشكال صعب يرد على فخر الاسلام وهو انه لا يشترط الاستغراق فى العموم ومع ذلك يقول ان العام قطعى كالخاص وبين كلاميه تناف ووجه الانحلال ان ليس معنى عدم اشتراط الاستغراق ان يكون قايلا بجواز عدم تناوله لجميع الافراد حتى ينافى القول بكونه قطعيا بل معناه انه يطلق لفظ العام على العام بعد التخصيص حقيقة كما يطلق عليه قبله وهو لا ينافى القول بقطعيته قبل التخصيص انتهى وهذا كله صريح فى اشتراط الاستغراق عند فخر الاسلام واستغراق الجمع المنكر عنده وهو مخالف لما فى التلويح ثم ما ذكره فخر الاسلام هو ما فى المغنى بعينه لكن ذكر القاآنى فى شرحه ان القول بان العام قطعى الدلالة فى العام المتفق عليه وهذا يعنى الجمع المنكر مختلف فيه فلا يكون موجبا قطعيا ثم القول باستغراق الجمع المنكر

القاآنى

خلاف

خلاف ما عليه الاكثرون وما استدل عليه به من آية لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا فى غاية السقوط اما لفظا فلما نقله فى مغنى اللبيب من الاتفاق على انه لا يجوز الاستثنا من الجمع المنكر فى الاثبات لانه لا عموم له وانك لو قلت قام رجال الا زيدا لم يصح اتفاقا وصرح فى الكشاف بان ما فى حيز لو موجب كما فى حيز ان واما معنى فلان المعنى على الاستثنا لو كان فيهما آلهة مستثنى منهم الله لفسدتا ومقتضاه انه لو كان فيهم ولم يكن مستثنى منهم فلا فساد وذلك ظاهر الفساد فالظاهر ان ما نقله بعض شارحى المنار عن الزمخشرى من جواز الاستثنا من الجمع المنكر لا سند له بعد ما سمعت ما فى المغنى من الاتفاق على عدم جوازه لكن القاآنى نقله عن التحرير ولم نره فيه

اه ملك

∴ وللعموم والخصوص من وما والشايع العموم معنى فيهما

يريد ان هذين اللفظين اعنى لفظ من ولفظ ما ياتيان فى الكلام للعموم وللخصوص فان كل واحدة من هاتين الكلمتين تاتى شرطية واستفهامية وموصولة وموصوفة فالاوليان للعموم حتما والاخريان تارة للعموم وتارة للخصوص كما فى التلويح وغيره واجاز ابن هشام فى مثل من يكرمنى اكرمه اربعة اوجه قال فان قدرتها شرطية جزمت الفعلين او موصولة او موصوفة رفعتهما او استفهامية رفعت الاول وجزمت الثانى لانه جواب بغير الفاء ثم كلمة من وما من اقسام ما هو عام بمعناه دون صيغته وقد قسمه فى التلويح الى اربعة اقسام لانه اما ان يتناول مجموع الافراد واما ان يتناول كل واحد والمتناول لكل واحد اما على سبيل الشمول او على سبيل البدل فالاول ان يتعلق الحكم بمجموع الاحاد لا بكل واحد على الانفراد وحيث يثبت الاحاد فانما يثبت لانها داخلة فى المجموع وذلك مثل الرهط والقوم حتى اذا استثنا زيد فى جاءنى القوم الا زيدا انما صح من جهة ان مجئ المجموع لا يتصور بدون كل واحد حتى لو كان الحكم متعلقا بالمجموع من حيث هو لم يصح استثناء الفرد مثل يطيق رفع هذا الحجر القوم الا زيدا فانه مثل العشرة زوج الا واحدا حيث لم يصح بخلاف عند عشرة الا واحدا والثانى ان يتعلق الحكم بكل واحد مجتمعا مع غيره او منفردا مثل من دخل هذا الحصن فله درهم فلو دخله واحد استحق درهما ولو دخله جماعة معا او متعاقبين يستحق كل واحد الدرهم والثالث ان يتعلق الحكم بشرط الانفراد وعدم التعلق بواحد

بكل واحد

67

فإذ يقل من شاء من عبيدي عتقا يكن حرا بلا ترديد
فإن يشاؤه جميعا يعتقوا وإن ذات رتبة لا تعتق

تفريع على كون من عامة فإنها في هذا المثال شرطية وهي لا تنفك عن العموم كما تقدم فإذا قال من شاء من عبيدي عتقا فهو حر فشاؤه عتقوا جميعا اتفاقا وأما إذا قال من شئت من عبيدي عتقه فأعتقه كان للمخاطب عتق الكل أيضا عندهما وعنده يعتقهم إلا واحدا فإن رتب عتقهم عتقوا إلا الآخر وإن أعتقهم دفعة عتقوا إلا واحدا يختاره المولى لأن استعمال من في التبعيض حيث يكون مجرورها إذا البيان هو الشائع الكثير فيحمل عليه ما لم يوجد قرينة تؤكد العموم فيترجح كونها للبيان كإضافة المشيئة إلى ما هو من ألفاظ العموم في المثال الأول إذ تأكد العموم بالبيان أنسب دون التبعيض إذ ليس فيه تأكيد العموم لعدم إضافة المشيئة إلى ما هو من ألفاظ العموم بل إلى ضمير المخاطب فحملت من على التبعيض الذي هو الشائع الكثير فيها هذا حاصل ما في التلويح فمن قال إنه ليس بصحيح لأن قوله تعالى ومن يشاء الله يضلله علم مع أن المشيئة أضيفت إلى الخاص ابن ملك ومراده تعالى فقد ابعد بمراحل إذ المدعى ليس انفكاك العموم عن من الشرطية إذ هو لا ينفك عنها بل المدعى أن العموم موجود في المثالين بيد أن تأكده في المثال الأول أنسب بكون من للبيان فهو قرينة على حمل من عليه بخلاف المثال الثاني إذ ليس فيه تأكيد العموم فحملت من على ما هو الشائع فيها وما أورده من الآية فليس مما نحن فيه وصدر الشريعة تفرد بفرق آخر بين المثالين وحاصله أن من تحتمل التبعيض والبيان والتبعيض متيقن على التقديرين ضرورة وجود البعض في ضمن الكل وإرادة الكل محتملة فحمل على التبعيض أخذا بالمتيقن وتركا للمشكوك ففي المثال الأول أمكن العمل بعموم من وتبعيض من بأن يعتق كل واحد لأنه لما علق عتق كل بمشيئته مع قطع النظر عن الغير كان كل من شاء العتق بعضا من العبيد بخلاف الثاني فإن المخاطب لو شاء عتق الكل سقط معنى التبعيض بالكلية ورده في التلويح أولا بأن هذا ظاهر على تقدير تعلق المشيئة بالكل دفعة لأن من شاء المخاطب عتقه ليس بعض العبيد بل كلهم وأما على تقدير الترتيب فلا لأنه يصدق

آخر مثل من دخل هذا الحصن أولا فله درهم فكل واحد دخله أولا منفردا يستحق الدرهم فلو دخله جماعة معا لم يستحقوا شيئا ولو دخلوه متعاقبين لم يستحق إلا الواحد السابق فالحكم في الأول مشروط بالاجتماع وفي الثالث بالانفراد وفي الثاني غير مشروط بشيء منهما كذا في التلويح فتلخص من هذا أن العموم في من وما لازم على تقديري الشرطية والاستفهامية وغير لازم على تقديري الموصولة والموصوفة ولا من في من دخل هذا الحصن فله درهم عامة جزما غير أنه إذا قيد بقوله أولا كانت عامة في من دخله أولا وأنها لا تخرج من العموم بهذا التخصيص فمن قال إن من يكون خاصا إذا كان للشرط كما في قوله من دخل هذا الحصن أولا فله من النفل كذا كذا الأولى أن يقال احتمال الخصوص والعموم ثابت في الجميع أما في الخبر فظاهر وأما في الشرط فلا نقل حق المثال وأما في الاستفهام فلأن المستفهم بقوله من في الدار ابن ملك يريد واحدا فقد تساهل لما سمعت من لزوم العموم لكلمة من الشرطية ولا يريد المستفهم بمن في الدار لا يريد واحدا ولو أراده فالعبرة بدلالة اللفظ لا بإرادة المتكلم قال العلامة في التلويح وكلمة من شرطية واستفهامية وموصولة وموصوفة فالأوليان يعمان ذوي العقول لأن معنى من جاءني فله درهم إن جاءني زيد وإن جاءني عمرو وهكذا إلى جميع الأفراد ومعنى من في الدار أزيد في الدار أم عمرو إلى غير ذلك تعددت الصور تعين لفظ من قطعا للتطويل المتعسر والتفصيل المتعذر وأما الأخريان فقد يكونان للعموم وقد يكونان للخصوص انتهى وبهذا تبين وجه شيوع العموم فيهما لأن الوجهين الأوليين للعموم لازما والأخريين قد يكونا العموم ثم بين الفرق بينهما بقوله :.

ومن على ذوي العقول يحمل وما يكون للذي لا يعقل

يعني أن كلمة من مخصوصة بذوي العقول ذكورا كانوا أو إناثا واحدا أو أكثر وكلمة ما لغير ذوي العقول وأما استعمالها فيما يعمها فالظاهر أنه مجاز يدل عليه ما روي أنه لما نزل قوله تعالى إنكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم قال عبد الله ابن الزبعرى قد عبدت الملائكة والمسيح أفتراهم يعذبون فقال عليه الصلاة والسلام ما أجهلك بلغة قومك أما علمت أن ما لما لا يعقل

على كل واحد انه سأل الحاطب عتقه حال كونه بعضا من العبيد واجاب بان تعلق المشية بكل من الافراد امر باطني لا اطلاع عليه والظاهر من اعتاق الكل تعلق المشية بالكل فلا بد من اخراج البعض ليتحقق البعض وثانيا بان البعضية التي يدل عليها من هي البعضية المجردة المنافية للكلية لا البعضية التي هي اعم من ان تكون في ضمن الكل او بدونه فلا نسلم ان التبعيض متيقن انتهى ويؤيده انهم احتاجوا الى التوفيق بين قوله سبحانه يغفر لكم من ذنوبكم وقوله سبحانه ان الله يغفر الذنوب جميعا الى انه لا يبعد ان يغفر البعض لقوم والكل لقوم وخطاب البعض لقوم نوح عليه السلام وخطاب الجمع لهذه الامة واجاب المحقق الشريف بان المراد ان تعليق الحكم باصدق على البعض متيقن على تقديري التبعيض والبيان فاخذ القدر المشترك بين التبعيض والبيان وحكم به لانه متيقن لا ان التبعيض الذي هو مفهوم من متيقن على ان الرضي صرح بعدم المنافاة وانه اذا كان الخطاب في الايتين لامة واحدة فغفران بعض الذنوب لا ينافي غفران الكل وقولنا ان ذات رقبة لا تعتق متعلقة بقوله

اذا لها يقول ذا الكلاما ان كان ما في بطنك غلاما

فانت حرة فكانت آتية مع الغلام هذه بجارية

وهذا تفريع على عموم ما يعني اذا قال لجاريته ان كان ما في بطنك غلاما فانت حرة فولدت غلاما وجارية لا تعتق لان الشرط ان يكون جميع ما في بطنها غلاما ولم يوجد وظاهره انها لو ولدت غلامين لم تعتق ايضا ومثله لو قال ان كان حملك غلاما بخلاف ما لو قال ان كان في بطنك غلام فولدت غلاما وجارية حيث تعتق ذكره ابن نجيم رحمه الله تعالى

وما لمن اتت وقد تستعمل لا شك في صفات شيء يعقل

يعني ان ما قد يجيء بمعنى من مجازا كقوله تعالى والسماء وما بناها وقد تدخل في صفات من يعقل كقوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من الطيبات ولم يذكر مجيء من بمعنى ما في قوله تعالى ومنهم من يمشي على بطنه لان الاول اكثر كذا نقل عن الكشف

ولفظ كل شامل الافراد لا باجتماع بل على الانفراد

الافراد الاول بفتح الهمزة جمع فرد والثاني بكسرها مصدر يعني ان لفظ كل يشمل الافراد لا على سبيل الاجتماع بل على الانفراد قال فخر الاسلام ومعنى الانفراد ان يعتبر كل مسمى منفردا ليس معه غيره والتحقيق انه اسم موضوع لاستغراق افراد المنكر نحو كل نفس ذائقة

الموت

الموت وافراد المعرف المجموع نحو وكلهم آتيه واجزاء المفرد المعرف نحو كل زيد حسن كذا في معنى اللبيب

وتصحب الاسما للتعميم بها على منهاجها المعلوم

يعني ان كلمة كل تصحب الاسما للتعميم بها مدلولها الا انها محكمة في عموم ما دخلت عليه فلا يقال كل رجل ويراد جميع الرجال ويراد الواحد بخلاف سائر ادوات العموم فتدخل على النكرات والمعارف كما قال

في المنكر العموم توجب عموم افراد وان تستصحب

معرفا اجزاءه تعمم لذاك بالتفريق كان الحكم

اي فان دخلت على منكر اوجبت عموم افراده وان دخلت على معرف اوجبت عموم اجزائه فلو قال لها انت طالق كل تطليقة تقع الثلاث ولو قال كل التطليقة تقع واحدة وقوله لذاك بالتفريق اي لاجل انها اذا دخلت على منكر اوجبت عموم افراده وعلى معرف اوجبت عموم اجزائه كان الحكم

في كل رمان لنا ماكول وفيه ان معرفا يقول

يصدق من يقوله في الاول والكذب في ثانيه والمقول

اي لاجل ذلك كان الحكم بصدق قول القائل كل رمان ماكول وكذبه اذا قاله معرفا اي كل الرمان ماكول لان مدلول المنكر ان كل فرد من افراد الرمان ماكول وهو صادق ومدلول الثاني ان كل جزء من اجزاء الرمان ماكول وهو كاذب اذ بعضه لا يوكل كالقشر

ويوجب العموم في الافعال اذا بما يكون ذا اتصال

يعني ان لفظ كل اذا اتصل بما اوجب عموم الافعال نحو قوله تعالى كلما رزقوا منها من ثمرة رزقا قالوا الاية فيكون لفظ كل منصوبا على الظرفية وناصبه الفعل الذي هو جواب في المعنى وجاءت الظرفية من جهة ما فانها حرف مصدري والاصل في الاية كل وقت رزق ثم عبر عن معنى المصدر بما والفعل وانيبا عن الزمان كما انيب المصدر الصريح عن الزمان في جئتك خفوق النجم كذا في مغني اللبيب

ويثبت العموم في الاسما بكلما ضمنا بلا امتراء

ككل اذ يكون في الافعال عمومها ضمنا على منوال

يعني ان كلما لعموم الافعال ويثبت مع ذلك ضمنا عموم الاسما كلفظ كل اذ هو لعموم الاسما ويثبت مع ذلك عموم الافعال ضمنا على منوال واحد فاذا قال كل مراة اتزوجها فهي طالق يحنث بتزوج كل مرة واذا تزوج امراة ثم تزوجها لا يقع بالثاني شيء ولو

قال كلما تزوجت امراة حنث بكل تزوج ولو كانت المراة واحدة ولو بعد زوج آخر الى ما لا يتناهى بخلاف ما لو قال كلما دخلت الدار فانت طالق فدخل ثلاث مرات حتى طلقت ثلاثا وبطلت اليمين فلا يحنث لو تزوجها بعد زوج آخر ودخل لان المعلق طلاق هذا الملك وقد انتهى بخلاف الاولى لان صحته باعتبار ما سيحدث من الملك وتمامه في الت

ثم الجميع شامل الافراد على الاجتماع ليس بانفراد

يعني ان لفظ الجميع شامل للافراد على سبيل الاجتماع لا بالانفراد بخلاف لفظ كل فانها توجب الشمول على الانفراد لا بالاجتماع وبخلاف لفظ من فانها توجب عموم الجنس من غير تعرض لانفراد ولا للاجتماع

فان يقل جميع من منكم دخل ذا الحصن اولا له من النفل

كالعشرة معا اذ تدخل فبينهم على اشتراك يجعل

النفل ما ينفله الغازي اي يعطاه زايدا على سهمه اي اذا قال الامام جميع من دخل هذا الحصن اولا فله من النفل كذا فدخله عشرة معا كان النفل بينهم على الاشتراك هذا اذا دخلوا معا واما اذا دخلوا على سبيل التعاقب كان النفل للاول وحده فيجعل لفظ الجميع مستعارا لكل واورد عليه انه يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز لانهم لو دخلوا معا استحقوا النفل عملا بحقيقة الجميع ولو دخلوا فرادى استحق الاول عملا بمجازه كما اذا لم يدخل الا واحد ولا سبيل الى القول بانه يحمل على الحقيقة ان دخلوا معا وعلى المجاز ان دخلوا تعاقبا او دخل واحد فقط لما في الكشف من ان امتناع الجمع بين الحقيقة والمجاز انما هو بالنظر الى الارادة لا الوقوع وهنا قد تحقق الجمع في الارادة ليصح الحمل تارة على حقيقة الجمع واخرى على مجازه واجاب في التوضيح انه من عموم المجاز وان المراد به السابق منفردا كان او مجتمعا والقرينة ان هذا الكلام للتشجيع والتحريض فالجلادة في دخول واحد اقوى فهو بالنفل احرى قال في التلويح ولو حملوا الكلام على حقيقته وجعلوا استحقاق المنفرد كمال النفل بدلالة النص لكفى

بخلاف كل اذ لكل يوجب على التمام فهو حقا يطلب

يعني ان ما ذكر من كون النفل بين العشرة الداخلين اذا قال بلفظ الجميع مخالف لما اذا كان بلفظ كل كما اذا قال كل من دخل الحصن اولا فله كذا فانه يوجب لكل

واحد

واحد على انفراده النفل المذكور على التمام وذلك لما تقدم انه يعتبر في كل كل واحد على الانفراد مع قطع النظر عن غيره حتى كانه دخل وحده كما هو حكم كلمة كل ففي هذه الصورة اعني ما اذا دخل العشرة معا يعتبر كل واحد منهم اولا بالنسبة الى من يعقد دخوله من المتخلفين حتى يكون كل واحد من هذه العشرة كانه دخل وحده بدون التسعة الباقين فكان بهذا الاعتبار فردا سابقا والمراد بالاول السابق الغير المسبوق كما في التلويح فلو دخلوا على التعاقب كان النفل للاول لانه السابق الغير المسبوق ولا يكون لمن يدخل بعده شي كما لو دخل واحد فقط

فان يقل بلفظ من حتما بطل فالداخل هنا اصلا نفل

يعني ان عبر بلفظ من قايلا من دخل الحصن اولا فله من النفل كذا بطل النفل في الصورة المذكورة اعني في صورة ما اذا دخل عشرة معا وذلك لان كلمة من لعموم الجنس فيصدق بالواحد كما يصدق بالاحاد مجتمعة او منفردة فاذا قيد بقوله اولا كان المراد تعلق الحكم بكل واحد على سبيل البدل اي بشرط الانفراد وعدم التعلق بواحد آخر كما تقدم نقله عن التلويح في اول الفصل ولفظ الاول محكم في الفرد السابق الغير المسبوق ولفظ من يحتمل كما بينا وحمل المحتمل على المحكم لازم ولا سبيل الى ان يعتبر ان كل واحد من العشرة كانه ليس معه غيره كما قلنا في التعبير بكلمة كل لعدم المقتضي هنا فاذا لم يعتبر كذلك لم يوجد الفرد السابق والحاصل انه لما لم يعتبر هنا تعدد الافراد وكان كل واحد لم يكن معه غيره لعدم المقتضي ومن محتمل للواحد وما فوقه ولفظ الاول محكم في الفرد السابق الغير المسبوق ففي لفظ الاول مجموع الامرين الفردية والسبق وفي دخول العشرة معا لم توجد الفردية فيبطل النفل ولو دخلوا متعاقبين كان النفل للاول لانه الفرد السابق الغير المسبوق دون من بعده لانه مسبوق وان كان فردا في نفسه وكذا لو دخل واحد فقط كان النفل له لانه الفرد السابق الغير المسبوق وانما اعتبرت الاولية بالنسبة الى من تخلف فيما اذا لم يلحق الاول ثان في الدخول لضرورة ان الداخل اولا يجب ان يعتبر اضافته الى الداخل ثانيا فاذا لم يوجد الداخل ثانيا حقيقة اعتبر المتخلف داخلا ثانيا تقديرا كما ذكره في التلويح وهو حاصل ما ذكره القوم في هذا المقام فالمراد بالاول في الصور كلها السابق الغير المسبوق سواء كان بالنسبة الى جميع من عداه او الى بعض من عداه فمن قال من شارحي المنار ان في صورة كل من دخل يعتبر

ابن ملك

كل من الداخلين اولا بالنسبة الى المتخلف دون صورة من دخل وان المراد بالاول المجازي
في صورة كل من دخل وهو السابق بالنسبة الى المتخلف والمراد الحقيقي في صورة من دخل
ولا يمكن هذا في كل من دخل لاقتضاء كل التعدد في المضاف اليه وان عدم المسبوقية بالغير
مراد في دخولهم فرادى في صورة كل من دخل فقد اختلفت عليه الشروح اذ قد تبين
ان المراد بالاول السابق الغير المسبوق وهو المراد باللفظ سواء دخلوا فرادى او معا او دخل
واحد فقط غاية الامر انه في صورة دخولهم فرادى يتحقق دخول ثان حقيقة فكان الاول
اولا بالاضافة اليه ولا حاجة الى اعتبار المتخلف اذ هو داخل ثان تقديرا سواء كان
بلفظ كل من او بلفظ من فقط وقيد عدم المسبوقية بالغير معتبر في الجميع اذ هو المراد
باللفظ سواء دخلوا فرادى او معا على ان اقتضاء كلمة كل التعدد في المضاف اليه
لا يستلزم ارادة المعنى المجازي لامكان التعدد على سبيل البدل واقتضاء كل التعدد
لا ينافي البدلية كما لو قال كل من دخل هذا الحصن وحده منفردا سابقا على الجميع
فله كذا اذ التعدد على سبيل البدلية متعين فيه ولا ريب في صحته فتامل نعم ذكر صدر
الشريعة فرقا آخر غير ما ذكره القوم وهو ان الاول هو السابق على جميع من عداه
وهو بهذا المعنى لا يتعدد فعند اضافة كل اليه يكون مجازا عن السابق مطلقا سواء
كان على جميع من عداه او بعضه كالمتخلف ورده العلامة التفتازاني بانه يقتضي في
صورة الدخول فرادى ان يستحق كل منهم النفل غير الاخير لدخوله تحت عموم هذا
المجاز اعني السابق بالنسبة الى المتخلف ثم قال ويمكن الجواب بان قيد عدم المسبوقية
بالغير مراد فلا يصدق الا على الاول انتهى وانت خبير بانه يرد عليه ايضا
ان اقتضاء كل التعدد لا ينافي التعدد على سبيل البدلية كما ذكرناه من المثال فلا يكون
التعدد مستلزما الحمل على المجاز فليتامل ثم في قول العلامة التفتازاني في صورة
الايراد انه يستحق كل منهم غير الاخير نظر اذ الاخير منهم يستحقه على ذلك التقدير
لانه سابق بالنسبة الى المتخلف ايضا

∴ والنفي ان على منكر اتى يعم ليس مثله ما اثبتا ∴

يعني اذا ورد النفي على النكرة بان كان حكما منسحبا عليها لان انتفاء مبهم لا يكون
الا بانتفاء جميع الافراد واذا لاقت النكرة مع من ظاهرة او مقدرة كانت نصا في العموم وعليه

صدر الشريعة

العلامة التفتازاني

ما في الكشاف من ان قراءة لا ريب فيه بالفتح يوجب الاستغراق وبالرفع يجوزه قال ابن
هشام في المغني اذا قيل لا رجل في الدار بالفتح تعين كونها نافية للجنس ويقال في توكيده
بل امراة واذا قيل بالرفع تعين كونها عاملة عمل ليس واحتمل ان تكون لنفي الجنس وان
تكون لنفي الوحدة ويقال في توكيده على الاول بل امراة وعلى الثاني بل رجلان او رجال
وقد غلط كثير من الناس فزعموا ان العاملة عمل ليس لا تكون الا نافية للوحدة لا غير ويرد
عليهم نحو تعز فلا شيء على الارض باقيا انتهى فتبين ان النكرة اذا لاقت مع من ظاهرة
او مقدرة كانت نصا في العموم وان لم تكن معها فتحتمل نفي الجنس كقوله تعالى لا بيع فيه
ولا خلة على قراءة الرفع وكالبيت المذكور وتحتمل نفي الواحد من الجنس فيكون النفي راجعا
الى الوصف اعني الوحدة كرجوع النفي الى القيد فمن قال من شراح المنار ان النكرة اذا لم تتضمن
من الاستغراقية وكانت لنفي واحد من الجنس تعم تارة ولا تعم اخرى فقد تساهل اذ
جعل القسم مقسما كما لا يخفى هذا واستدل على عموم النكرة بالنص والاجماع اما النص
فلقوله تعالى قل من انزل الكتاب الذي جاء به موسى لتضمنه الايجاب الجزئي وهو ان
بعض البشر نزل عليهم الكتاب ردا للسلب الكلي في قولهم ما انزل الله على بشر من شيء
واما الثاني فللاجماع على ان لا اله الا الله كلمة توحيد لان كلمة الجلالة بدل من اسم لا على
المحل فهو مرفوع في الحقيقة على الابتداء والمعنى لا اله موجود او في الوجود الا الله لان المعنى
على نفي الوجود عن آلهة سوى الله واثبات الوجود لله تعالى وتقدس اذ المراد الرد
لخطأ المشركين في اعتقاد وجود الآلهة وهو السر في تقدير الخبر موجودا او في
الوجود دون في الامكان وان كان نفيه مستلزما لنفي الوجود بالطريق البرهاني
اذ الخطاب بكلمة التوحيد عام للبلغاء وغيرهم فربما يذهل عن هذا المعنى من ليس بليغا
فكان نفي الوجود احوط قال في التلويح ولا يجوز ان يكون الاستثناء مفرغا واقعا موقع
الخبر لان المعنى على نفي الوجود عن آلهة سوى الله لا على نفي مغايرة الله عن كل اله
فقيل في بيانه ان المراد انه لا يجوز ان يكون مفرغا بان يكون الخبر المحذوف عاما كموجود
او في الوجود ويكون الا الله واقعا موقعه كما وقع الا زيد موقع الفاعل في ما
جاءني الا زيد لان المعنى على نفي الوجود عن اله سوى الله تعالى وهو انما يحصل اذا
جعل الاستثناء بدلا من اسم لا على المحل اذ ح يقع الاستثناء موقع اسم لا فيكون خبرا لا

ابن مالك

قوله فقد تساهل لانها اذا لم تتضمن من الاستغراقية تارة تكون لنفي الجنس فتعم وتارة لنفي الواحد من الجنس فلا تعم لا انها اذا كانت لنفي الواحد تعم تارة ولا تعم اخرى منه

خبرُ اله ينتفي الوجود عن اله سوى الله تعالى كما هو المطلوب لا على نفي مغايرة الله تعالى عن كل اله وهو الذي يفيده الاستثناء المفرغ لانه لما قام مقام الخبر كان القصد الى نفيه كالخبر فيفيد نفي مغايرته تعالى عن كل اله ولا يحصل به التوحيد كما لا يخفى هذا والمراد بالنفي الوارد على المنكر ما يشمل النفي الصريح وغيره فاذا دخلت النكرة في سياق الشرط المثبت مثل ان ضربت رجلا فعبدي حر او امرأتي طالق كانت للعموم اذ معناه لا اضرب رجلا لان اليمين للمنع بخلاف الشرط المنفي كان لم اكلم رجلا لان معناه لا كلمن رجلا فشرط البر كلام احد من الرجال فكان للايجاب الجزئي لكن التعليل بان اليمين للمنع يقتضي عدم العموم في مثل ان قتلت كافرا فعبدي حر اذ المراد قتل كافر ويكون عتق العبد شكرا للنعمة وقوله ليس مثله الخ يعني ليس المنكر في الكلام المثبت مثل المنفي كما نبه بقوله

فانه اذن يكون مطلقا والشافعي للعموم اطلقا

يعني ان المنكر في الكلام المثبت لا يعم ويكون مطلقا وهو ما دل على بعض من الافراد شايع لا قيد معه فخرجت الاعلام والمضمرات واسماء الاشارة لما فيها من التعيين وكذا المعرف بلام العهد الخارجي وبلام الحقيقة بخلاف المعرف بلام العهد الذهني فانه مطلق كما صرح به العلامة التفتازاني في حواشي العضد وغيره فبين المطلق والنكرة عموم من وجه لصدقهما على نحو قولك اضرب رجلا وصدق النكرة بدونه في مثل كل رجل ولا رجل وصدقه بدونها في مثل ادخل السوق واشتر اللحم فمن قال انه لا فرق بين النكرة والمطلق في اصطلاح الاصوليين وان تمثيلهم المطلق بالنكرة مشعر بعدم الفرق بينهما فقد تسامح لما قدمنا من الفرق ولا ريب ان مادة الاجتماع سوغ للتمثيل ومنهم من عرف المطلق بانه ما دل على الحقيقة من غير قيد وحدة ولا كثرة كما نقل عن الكشف ان الماهية في ذاتها لا واحدة ولا متكثرة فاللفظ الدال عليها من غير تعرض لقيد هو المطلق ومع التعرض لكثرة معينة هو اسم العدد ولكثرة غير معينة هو العام ولوحدة معينة هو المعرفة ولوحدة غير معينة هو النكرة ورد بان الدال على الحقيقة من حيث هي هو الموضوع في القضية الطبيعية دون المهملة ولا ريب ان موضوعيهما متغايران لصلوح المهملة للكلية والجزئية ولا صلوح لهاتي الطبيعية والاحكام انما تتعلق بالافراد دون المفهومات ولا نسلم عدم تعرض المطلق لقيد الوحدة للقطع بان معنى ان تذبحوا بقرة ذبح بقرة واحدة ومعنى فتحرير رقبة اعتاق رقبة واحدة وقوله والشافعي الخ يعني ان

ابن ملك

الشافعي

الشافعي رحمه الله تعالى يطلق العموم على المطلق ويقول انه عام

فيه نفي الظهار كان مذهبه فيما اتى نصا عموم الرقبه

يعني ان الشافعي يطلق العام على المنكر في الاثبات لاجل ذلك كان مذهبه عموم الرقبة في الظهار بقوله تعالى فتحرير رقبة وانها تتناول كل رقبة كافرة ومؤمنة صحيحة او زمنة لكنها خصت منها الزمنة والشلاء والعمياء والمجنونة بالاجماع والتخصيص آية العموم فيجوز تخصيص الكافرة منها قياسا على كفارة القتل اذ العام المخصوص يخص بالقياس اتفاقا وعندنا هو مطلق يتناول الكامل فاذا فات جنس المنفعة بقطع اليدين او شللهما او الزمانة او العمى او النطق كان معدوما من وجه فلا يتناوله النص ولا يكون ذلك تخصيصا اذ التخصيص لا يكون الا بعد التناول وهذا لم يدخل فاسم الرقبة مطلق فلا يجوز تقييده بالقياس وذكر العلامة في التلويح ان النزاع بين ائمتنا وبين الشافعي رحمهم الله تعالى لفظي لان القائلين بالعموم لا يريدون شمول الحكم لكل فرد حتى يجب في اعط الدرهم فقيرا صرفه الى كل فقير وفي ان تذبحوا بقرة ذبح كل بقرة وفي فتحرير رقبة كل رقبة بل المراد اي فرد كان فان اعتبر مثل هذا عاما فعام والا فلا

وان يوصف للعموم تتصف يعم مثل قوله وتت الحلف

ان لا يكون مخبرا انسيه بالسر الا مرأة كونيه

يعني اذا وصف المنكر بصفة عامة يعم والمراد بالصفة العامة التي لا تختص بفرد واحد من افراد تلك النكرة كما في المثال المذكور وكقوله والله لا اكلم الا رجلا عالما فان كلا من صفة الكوفية والعلم لا يختص بفرد واحد من افراد تلك النكرة حتى كان له ان يخبر مرأة واحدة فما فوقها او رجلا عالما او رجلين بخلاف ما اذا قال الا امرأة او رجلا فانه ذاك للواحد فيحنث بما فوقه والسر فيه ان في النكرة معنى الوحدة والجنسية فاذا قال لا اكلم الا رجلا كان معناه الا رجلا واحدا فيحنث اذا كلم رجلين فاذا انضم اليه قرينة تدل على ان القصد الى مجرد الجنسية دون الوحدة لا يختص ببعض الافراد كما اذا وصفت بصفة عامة كانه قال لا اكلم الا هذا الصنف من الرجال فتعم من هذا الوجه ومما يدل على العموم في ذلك قوله تعالى ولعبد مؤمن خير من مشرك وقوله تعالى قول معروف خير من صدقة يتبعها اذى لظهور ان المراد كل عبد مؤمن وكل قول معروف وهذا الحكم اكثري وقد لا يقصد العموم كقولنا لقيت رجلا عالما ولا جالس رجلا عالما كما قد يقصد بالنكرة في غير هذه



الواضح العموم كقوله سبحانه علمت نفس ما قدمت الاية وقولهم تمرة خير من جرادة

فاذا يقول اي غلاماتي ضرب زيدا فهو حر عتق كل قد وجب

اذ يضربوه جملة او رتبوا واللام اذ لا عهد جنا توجب

تفريع على كون النكرة الموصوفة بصفة عامة تعم وهو بناء على ان كلمة اي ليست من الفاظ العموم وانما تعم بالوصف العام كما هو حكم النكرة الموصوفة وهذا على ما حققه البعض فاذا قال اي غلماني ضرب زيدا فهو حر فضربوه معا او على التعاقب عتق كل واحد منهم لان ايا نكرة لما فيها من الابهام وهو المراد بالنكرة عند الاصوليين وقد وصفت بوصف عام فتعم والمراد الوصف المعنوي لا النحوي لظهور ان الجملة صلة او شرط لان ايا هنا موصولة او شرطية باتفاق النحاة وهذا بخلاف ما لو قال اي غلماني ضربته فان المخاطب ان ضربهم معا عتق واحد وخير المولى في تعيينه وان ضربهم على التعاقب عتق الاول فقط لما نقل عن تلخيص الجامع الكبير ان الفعل المتعدي المبني للفاعل صفة للفاعل لا المحل لان الفاعل بمنزلة العلة للفعل والمحل بمنزلة الشرط والعلة اولى بالاعتبار من الشرط فالوصف في اي عبيدي ضربته انما هو للمخاطب لا لاي ونقل عن فتاوى الولوالجي رجل قال اي امراة اتزوجها فهي طالق فهذا يقع على امراة واحدة الا ان ينوي جميع النساء لان اللفظ لامراة واحدة ووجههم كما قال ابن نجيم ان الوصف للفاعل ومنهم من فرق بانه وصف في الصورة الاولى بالضرب وهو عام وفي الثانية قطع عن الوصف لان الضرب انما اضيف الى المخاطب لا الى النكرة التي يتناولها اي ورد بان للضرب وصف كالضاربية فالقول بالوصف في الاولى والقطع عن الوصف في الثانية تحكم الا ترى انه لو قال والله لا اقربكما الا يوما اقربكما فيه عام لعموم الوصف حتى لا يكون موليا لان المستثنى يوم وقع فيه القربان فيمكنه القربان كل يوم بخلاف ما لو قال يوما بدون الصفة حيث يصير موليا بعد القربان مرة واحدة بعد غروب الشمس من ذلك اليوم مع ان الفعل فيه مسند الى ضمير المتكلم ومنهم من قال ان ايا للواحد منكر ففي الاولى ان لم يعتق واحد يلزم بطلان الكلام بالكلية وان عتق واحد دون واحد يلزم الترجيح اذ لا اولوية للبعض فتعين عتق الكل ومعنى الوحدة باق من جهة ان عتق كل واحد معلق بضربه مع قطع النظر عن الغير فهو بهذا الاعتبار واحد منفرد على الغير وفي الثانية يتعين الواحد باختيار المخاطب ضربه لان الكلام لتخيير المخاطب فيحصل الاولوية ويثبت الواحد من غير عموم

وظاهر

وظاهر انه بمعنى لتخيير الفاعل في الصورة الاولى لانه انما يعقل في متعدد ولا تعدد في المفعول ورد بان الصورة الثانية قد يكون بحيث لا يتصور فيها التخيير مثل اي عبيدي وطئته دابتك او عضه كلبك فهو حر وبان الكلام فيما اذا لم يقع من المخاطب اختيار البعض بل ضرب الجميع معا او على الترتيب فينبغي ان لا يعتق واحد منهم لعدم وقوع الشرط وهو اختيار البعض او يعتق كل واحد منهم لما ذكر في الصورة الاولى بعينه لجواز ان يعتبر كل منفردا بالمضروبية كما في الضاربية وبانا لا نسلم في الصورة الاولى عدم اولوية البعض مطلقا بل اذا ضربوه معا وعلى هذا التقدير لا يلزم من عدم اولوية البعض عتق كل واحد لجواز ان يعتق واحد منهم ويكون الخيار الى المولى كما في الصورة الثانية وكما اذا قال اعتقت واحدا من عبيدي فانه لا يصح ان يقال لو لم يثبت عتق كل واحد منهم وليس البعض اولى من البعض يلزم بطلان الكلام بالكلية لجواز ان يكون الكلام لاعتاق واحد ويكون خيار التعيين الى المولى ذكره في التلويح ومن شراح المنار من قال في الفرق ان ثبوت هذا العموم ليس بالوضع بل مستفاد من الخارج وفي الصورة الاولى لما علق عتق كل على ضربه توفر الداعي لان الطبيعة مجبولة على الخلاص عن الرقية فاعتبر العموم وفي الصورة الثانية لما علق العتق بضرب المخاطب والانسان قل ما يسعى في اذهاب مال الغير على العموم وليس بعد الواحد قدر معلوم فتعين الواحد بل يبقى واحدا للحاجة الاصلية الى ذلك انتهى وانت خبير بان اذهاب مال الغير لتحصيل الثواب الجزيل بعتق الجميع ليس الا فاهدارا بل لمصلحة اخروية سيما فيما لو قال اي عبيدي هديته للايمان او علمته القران فهل يترك المخاطب هداية البعض ويعلم البعض ولا يفهم العموم من ذلك على ان الكلام فيما اذا ضرب المخاطب الجميع ولو سلم فلا يتمشى في اي عبيدي وطئته دابتك او عضه كلبك كما تقدم وقوله واللام الخ يعني ان لام التعريف اذا لم تكن للعهد الخارجي قد توجب

عموم مدخولها وتبطل جمعية الجمع اذا ما ادخل

ابن ملك

وذلك لان اللام بالاجماع للتعريف ومعناه الاشارة والتعيين والتمييز والاشارة اما ان تكون الى حصة معينة من الحقيقة واحدا كان ذلك او اكثر وهو تعريف العهد الخارجي ومثاله علم الشخص كزيد سواء كان خارجيا ذكريا بالنحو نعمى فرعون الرسول

اوخارجيا غيرذكري نحو اذهما في الغار وكقولك لمن خرج من الدار اغلق الباب واما
الى نفس الحقيقة وذلك قد يكون بحيث لا يفتقر الى اعتبار الافراد وهو تعريف الحقيقة
والماهية مثل الرجل خير من المراة ومنه اللام الداخلة على المعرفات نحو الكلمة قول مفرد
ومثله علم الجنس كاسامة وقد يكون بحيث يفتقر الى اعتبار الافراد وح اما ان توجد
قرينة البعضية كما في ادخل السوق وهو العهد الذهني ومثله النكرة كرجل او لا وهو الاستغراق
احترازا عن ترجيح بعض المتساويات نحو ان الانسان لفي خسر وما الله يريد ظلما
للعباد ومثله كل مضافا الى النكرة فاللام لتعريف العهد والحقيقة لا غير وكل من
العهد الذهني والاستغراق من فروع الحقيقة لان اعتبار الفردية فيهما مستفاد من
الخارج اعني القرينة والاحتراز المذكور فلا ينافي عدم اعتبارها في نفس المعرف
باللام وعن هذا قال العلامة التفتازاني في المطول ان المعرف بلام الحقيقة وعلم
الجنس اذا اطلقا على واحد نحو ادخل السوق ورايت اسامة مقبلة كان بطريق
الحقيقة دون المجاز لانك اذا اطلقت على الواحد فانما اردت الحقيقة ولزم من ذلك
التعدد باعتبار الوجود وانضمام القرينة فلم يستعمل اللفظ الا فيما وضع له وعلى
ما ذكره يكون الفرق بين المعهود الذهني والنكرة ان النكرة موضوعة لفرد غير
معين والمعهود الذهني موضوع لحقيقة اريد بها فرد غير معين من جهة انه
يطابقها مطابقة الكلي لجزئياته مع ما في المعهود الذهني من اعتبار الحضور
في الذهن لما في اللام من الاشارة الى ذلك فمن حيث اتحاد المراد منهما اجرى عليه
حكم النكرة حتى لو وصف بالجملة ومن حيث انه لوحظ فيه الحضور اشبه المعرفة حتى
صح الابتداء به وهذا كما فرقوا بين علم الجنس المستعمل في واحد وبين اسم الجنس
نحو لقيت اسامة ولقيت اسدا بان اسدا موضوع لواحد من احاد جنسه فاطلاقه
على الواحد على اصل وضعه واسامة موضوعة للحقيقة المتحدة في الذهن فاذا
اطلقت على الواحد فانما اريدت الحقيقة ولزم من اطلاقها على الحقيقة باعتبار
الوجود التعدد ضمنا كما كان التعدد مستفادا في المعهود الذهني بقرينة الدخول
في ادخل السوق وانما لم يجعل العهد الخارجي من فروع الحقيقة ايضا لان معرفة
الحقيقة غير كافية ثم العهد الخارجي هو الاصل الراجح لانه حقيقة التعيين وكمال

في تعيين شيء من الافراد وتخصيصها
فيحتاج في ذلك الى معرفة اخرى كما ذكره
المحقق الشريف م م

التمييز

التمييز الذي هو مدلول اللام ثم الاستغراق لان الحكم على نفس الحقيقة بدون اعتبار الافراد قليل
جدا والعهد الذهني موقوف على وجود قرينة البعضية والاستغراق هو المفهوم من الاطلاق حيث
لا عهد في الخارج خصوصا في الجمع فان الجمعية قرينة القصد الى الافراد دون نفس الحقيقة من
حيث هي على ما عليه المحققون حتى ان الجمع المحلى باللام الاحمل على الاستغراق مثل قوله سبحانه
وعلم ادم الاسماء والله يحب المحسنين ونظايره او على العهد الذهني مثل قوله عم الا المستغفين
الاية كان ذلك حقيقة واذا حمل على الجنس في مثل فلان يركب الخيل وانما يركب واحدة كان
مجازا مثل بنوا فلان قتلوا فلانا وانما قتله واحد منهم ولا مساغ للخلف الا عند تعذر الاصل
حتى لو قالت حالفين على مافي يدي من الدراهم ولا شيء فيها لزمه ثلاثة دراهم ولو حلف لا يكلمه
الايام والشهور يقع على العشرة عنده وعلى الاسبوع والسنة عندهما لانه امكن العهد فلا
يحمل على الجنس وقالوا في قوله تعالى لا تدركه الابصار انه للاستغراق دون الجنس وان المعنى
لا يدركه كل بصر وهو سلب العموم اي نفي الشمول ورفع الايجاب الكلي فيكون سلبا جزئيا
وانما يحمل الجمع المحلى باللام على الجنس ويبطل جمعيته اذا تعذر العهد والاستغراق مثل
فلان يركب الخيل ويلبس الثياب البيض للقطع بانه ليس المراد انه يركب كل فرس ويلبس
كل ثوب ابيض وكذا لو حلف لا يتزوج النساء ولا يشتري العبيد حيث يحنث بتزوج
امراة واحدة وشراء عبد واحد لظهور انه ليس المراد انه لا يتزوج كل امراة ولا يشتري
كل عبد في الدنيا حتى لو نوى العموم لا يحنث لانه نوى حقيقة كلامه لان عدم تزوج جميع
النساء متصور كما ذكره في التلويح قال الفاضل الهندي ما حاصله ولذا قلنا فيمن قال
ان تزوجت النساء او اشتريت العبيد انه يحنث بتزوج امراة واحدة وشراء عبد واحد
لسقوط معنى الجمع وصيرورته للجنس وهو يقع على الواحد مع احتمال الكل ولذا لو نوى
الاستغراق لا يحنث قط وذهب جمهور الاصوليين وعامة اهل اللغة الى ان اللام
اذا دخلت على الجمع والمفرد لغير العهد موجبة للاستغراق لانه يصير للجنس ويقع الادنى
لاجماعهم على ان قوله تعالى السارق والسارقة والزاني والزانية يدل على وجوب الحد
على كل سارق وسارقة وزان وزانية وكذا اريد بقوله تعالى ان الانسان لفي خسر الا
الذين امنوا الاية ومن قال بان اللام تبطل جمعية الجمع وتجعله للجنس كفخر الاسلام وغيره
لا ينكر الاستغراق عند قيام الدليل لفخر الاسلام انما يصرفه الى الجنس اذا لم يكن هناك

دليل العهد والاستغراق فلا منافاة بين ما ذكر الجمهور وبين ما ذكره فخر الاسلام الى هنا
كلامه ولعمري انه في اعلى مراتب التحقيق فمن قال من شراح المنار ان المراد من العموم
عموم الجنس فيحتمل الكل والادنى بطريق الحقيقة لوجود الحقيقة فيهما ثم قال انه يلزم
انه لا يصح الاستثناء من الرجال واللازم منتف اجماعا وبان كلهم في قوله تعالى فسجد
الملائكة كلهم اجمعون لا يلزم ان يكون بيان تغيير لاحد المحتملين وقد اجيب الاول بانه
انه تاكيد وبان المعرف باللام ان كان عاما ينبغي ان يتناول الكل عند الاطلاق محتملا
لما دونه وان لم يكن عاما لا يصح عده من دلايل العموم فقد قصر لان صحة الاستثناء
في جاء الرجال آية ان يراد منه العموم لحيث صح الاستثناء كانت اللام فيه للاستغراق
لا يقال صحة الاستثناء متوقفة على العموم فاثبات العموم بها دور لان العلم بالعموم
موقوف على وجود الاستثناء ووجود الاستثناء موقوف على وجود العموم في نفس
الامر وكذا في قوله تعالى فسجد الملائكة فان اللام فيه للاستغراق بالاجماع لوجود الاستثناء
فكان كلهم تاكيدا صرفا والمعرف باللام الاستغراقية عام قطعا فيتناول الكل
على احتمال ما دونه كساير الفاظ العموم والمعرف بلام العهد الذهني كالنكرة
يخص في الاثبات ويعم في النفي وكذا اذا اريد بالجمع المحلى باللام الجنس مجازا كان
كالنكرة كما ذكره في التلويح يخص في الاثبات مثل فلان يركب الخيل ويعم في النفي
مثل قوله سبحانه لا تحل لك النساء الاية

فكان فيه بالدليلين العمل ... فالحنث في نكاح مرأة حصل

من حالف لا انكح النساء ... ومثله لا اشترى الاماء

يعني اذا دخلت اللام على الجمع وابطلت معنى الجمعية كان في ذلك عمل بالدليلين اللام والجمع
وذلك لان اللام يكون معمولا بها لدلالتها على تعريف الجنس اي الاشارة الى هذا
الجنس من الاجناس ويكون معنى الجمعية باقيا من وجه لان الجنس يدل على الكثرة
تضمنا بمعنى انه مفهوم كلي لا يمنع شركة الكثيرين لا بمعنى ان الكثرة جزء مفهومه فمعنى
الجمعية باق من وجه وهو التكثر وان بطل من وجه حيث صح الحمل على الواحد قال في
التلويح ولقايل ان يقول لم لا يجوز ان يحمل على ما يصح اطلاق الجمع عليه حقيقة باعتبار
عهديته وتصوره في الذهن فتكون اللام معمولا بها والجمعية باقية من كل وجه ثم قال

فالصحيح

٧٤

فالصحيح في اثبات كون الجمع مجازا عن الجنس التمسك بوقوعه في الكلام كقوله تعالى لا يحل
لك النساء وقولهم فلان يركب الخيل واجاب المحقق الشريف بانه لا يكون ح فرق بين المعرف
والمنكر ويكون لا اتزوج النساء كلا اتزوج نساء وكون المعرف للاشارة الى حضور المعنى
في الذهن مما لا يفيد فايدة يعتد بها بالنظر الى الحكم الشرعي بخلاف ما اذا عدل عن الجمع
الى الجنس وكان معمولا به من وجه لصرف اللفظ الى معنى آخر لا لكونه للاشارة الى حضور
الجنس انتهى وانما لم تحمل اللام على الاستغراق في لا اتزوج النساء ولا اشترى العبيد
او الاماء وكذا في قوله سبحانه انما الصدقات للفقراء لظهور انه ليس المراد انه لا يتزوج
كل امراة ولا يشتري كل عبد او كل امة في الدنيا حتى لو نوى ذلك لا يحنث لانه يحتمل
كلامه كما تقدم وكذا ليس المراد في الاية ان كل صدقة لكل فقير وقيل لانها لو حملت عليه
لكان اقل افراده ثلاثة فلا يتناول الواحد وانت خبير بان ذلك مذهب مردود لان اللام
الاستغراقية في الجمع تفيد شمول الافراد حتى لا فرق من هذا الوجه بينه وبين المفرد
المحلى بها كما حققه العلامة التفتازاني في المطول

وان يعد منكر معرفا ... فعينه يكون ما قد عرفا

قوله يعد بالبناء للمجهول يعني ان اعيد المنكر معرفا كان المعرف عين المنكر كما في قوله
تعالى كما ارسلنا الى فرعون رسولا فعصى فرعون الرسول

وان يعد منكرا تغايرا ... وفي المعرفين لا تغايرا

يعني اذا اعيد المنكر منكرا كان الثاني غير الاول وفي المعرفين لا تغاير يعني اذا اعيد
المعرف معرفا كان عينه مثال الصورتين قوله تعالى ان مع العسر يسرا ان مع العسر يسرا
ولذا قال ابن عباس رضي الله تعالى عنهما لن يغلب عسر يسرين

وان يعد معرف منكرا ... فغيره والاصل ما قد قررا

يعني اذا اعيد المعرف منكرا كان غيره وهذا الذي قررناه هو الاصل وتفصيل ذلك ان
المذكور اولا اما ان يكون معرفة او نكرة وعلى التقديرين اما ان يعاد معرفة او
نكرة تصير اربعة اقسام وحكمها ان ينظر الى الثاني فان كان نكرة فهو مغاير للاول
والا لكان المناسب هو التعريف بناء على كونه معهودا سابقا في الذكر وان كان
معرفة فهو الاول حملا له على المعهود الذي هو الاصل في اللام او الاضافة

فروع ذلك لو ادار صكا على الشهود فاقر عندهم مرتين او اكثر بالف فى ذلك الصك
فالواجب الف واحد اتفاقا لان الثانى هو الاول لكونه معرفا بالمال الثابت فى الصك
وان لم يقيد بالصك بل اقر بحضرة شاهدين بالف ثم فى مجلس اخر بحضرة شاهدين
بالف من غير بيان للسبب فعند ابى حنيفة رحمه الله تعالى يلزمه الفان بشرط مغايرة
الشاهدين الاخيرين للاولين فى رواية وبشرط عدم مغايرتهما لهما فى رواية
بناء على ان الثانى غير الاول كما اذا كتب لكل الف صكا واشهد على كل صك شاهدين
وعندهما يلزمه الالف واحد بدلالة العرف على ان تكرار الاقرار لتاكيد الحق بالزيادة
فى الشهود وان اتحد المجلس فاللازم الف واحد اتفاقا على تخريج الكرخى لان للمجلس
تاثيرا فى جمع الكلمات المتفرقة وجعلها فى حكم كلام واحد وانما قيدنا كلا من الاقرارين
بكونه عند شاهدين لانه لو اقر بالف عند شاهد والف عند شاهد اخر او بالف
عند شاهدين والف عند القاضى فاللازم واحد اتفاقا كذا فى المحيط بقى صورتان
احدهما ان يقر عند شاهدين بالف منكر ثم فى مجلس آخر عند شاهدين بالف
مقيد بما فى هذا الصك ينبغى ان يكون الواجب الفا اتفاقا لان النكرة اعيدت معرفة
والاخرى ان يقر بالف مقيد بالصك عند شاهدين ثم فى مجلس آخر بالف منكر
عند شاهدين يجب ان يكون اللازم عند ابى حنيفة رحمه الله تعالى الفين بناء على انها
معرفة اعيدت نكرة فيكون الثانى مغايرا للاول كذا فى التلويح ثم هذا هو الاصل
عند الاطلاق وخلو المقام عن القرائن والا فقد يعاد النكرة نكرة مع عدم المغايرة
كقوله تعالى وهو الذى فى السماء اله وفى الارض اله وقد يعاد النكرة معرفة مع المغايرة
كقوله تعالى وهذا كتاب انزلناه الى قوله سبحانه ان تقولوا انما انزل الكتاب على
طائفتين الاية وقد تعاد المعرفة معرفة مع عدم المغايرة كقوله تعالى وهو الذى
انزل عليك الكتاب مصدقا لما بين يديه من الكتاب وقد تعاد المعرفة نكرة مع عدم
المغايرة كقول الحماسى صفحنا عن بنى ذهل وقلنا القوم اخوان عسى الايام
ان يرجعن قوما كالذى كانوا وهو كثير فى الكلام كذا فى التلويح

ومنتهى الخصوص ان فى الفرد بصيغة فواحد فى العدد

يعنى ان ما ينتهى اليه التخصيص نوعان الواحد فيما هو فرد بصيغته كمن وما والاسم

الجنس

الجنس المعرف باللام والطائفة كالمفرد اذ هى اسم للواحد فما فوقه كما فسره ابن عباس رضى الله
تعالى عنهما فيصح تخصيصها الى الواحد كما فى التلويح

كمراة كذا الذى به التحق مثل النساء صار فيما صدق

قوله كمراة مثال لما هو فرد بصيغته وقوله مثل النساء مثال لما هو ملحق بما هو فرد بصيغته
من الجموع المحلاة باللام الملحقة باسم الجنس المفرد فانها صارت على ما تصدق عليه المفرد
تخص الى الواحد والنوع الثانى هو ما اشار اليه بقوله

والمنتهى ثلاثة ان جمعا فالجمع ادناه الثلاث سمعا

يعنى منتهى النوع الثانى الثلاثة فانها منتهى الخصوص فى الجمع سواء كان جمعا صيغة ومعنى
كرجال وعبيد او معنى فقط كقوم ورهط لان الادنى للجمع ثلاثة ثبت ذلك بالسمع باجماع
اهل اللغة حتى لو حلف لا يتزوج نساء لا يحنث بتزوج مراتين وذهب البعض الى ان اثنان
حتى يحنث بتزوج امراتين على هذا

وما اتى من قوله الاثنان جماعة موضع البيان

فذاك محمول بذا الحديث على الذى قد جاء فى التوريث

كذا الوصايا او على التقدم اذ سن ذاك للامام فاعلم

جواب عما تمسك به البعض فى ان اقل الجمع اثنان يعنى انه ما اتى موضع البيان من قوله عليه الصلاة
والسلام الاثنان فما فوقهما جماعة فهو محمول على المواريث وكذلك الوصايا يعنى ان للاثنين
حكم الجمع فى المواريث والوصايا وهى ملحقة بالمواريث من حيث ان كلا منهما يثبت الملك بطريق
الخلافة بعد الفراغ من حاجة الميت فلو اوصى لبنى فلان وله ابنان استحقاها او هو محمول
على سنة تقدم الامام فانه اذا كان المقتدى واحدا يجب ان يقوم الامام واما فى الاثنين فصاعدا
فالامام يتقدم وهذا على وفق ما فى المنار وغيره لكن قال فى التلويح ان هذا الدليل على
تقدير تمامه لا يدل على المطلوب اذ ليس النزاع فى لفظ ج م ع وما اشتق منه لانه فى اللغة
ضم شئ الى شئ وهو حاصل فى الاثنين بلا نزاع وانما النزاع فى صيغ الجمع وضمايره ولذا
قال ابن الحاجب ان النزاع فى نحو رجال ومسلمون وضربوا واضربوا لا فى لفظ جمع
ولا فى نحو نعلنا ولا فى نحو صغت قلوبكما فانه وفاق [illegible]

واللفظ وضعه اذا تعددا ان كان للاثنين اولا رشدا

ابن ملك

كالقرء للحيض وطهر مشترك ... واحده في الاصطلاح بان لك

شروع في بيان القسم الثالث من القسم الاول وهو المشترك وهو في الاصطلاح لفظ وضع لاثنين او لاكثر منهما باوضاع متعددة وهو بحسب المفهوم اللغوي مشترك فيه لكنه اصطلاحا اسم لما ذكر فلا حاجة الى اعتبار المعنى اللغوي وتعريف المشترك على هذا المنوال هو المشهور وهو شامل للاسما التي وضعت اولا للمعاني الجنسية ثم نقلت الى المعاني العلمية لمناسبة اولا بل يجمع الالفاظ المنقولة والالفاظ الموضوعة في اصطلاح لمعنى وفي اصطلاح اخر لمعنى آخر كالزكاة والفعل والدوران فالحد صادق عليها لكن صرح البعض بانها ليست من المشترك كذا في التلويح وحده في المنار بانه ما يتناول افرادا مختلفة الحدود على سبيل البدل فقيل انه احترز بالاخير عن الشيء لانه يتناول افرادا مختلفة الحقيقة لكن على سبيل الشمول من حيث انها مشتركة في معنى الشيئية وله اعتباران من حيث الوجود ومن حيث اختلاف الافراد فبالاعتبار الاول مشترك معنوي وبالثاني مشترك لفظي كالقرء وكذا اللون والحيوان وانت خبير بان الشيء عام بالاتفاق وانه بمعنى الثابت فهو موضوع لمفهوم يتحقق افراده فيه اتفاق افراد الرجال في الرجولية والحيوانات في الحيوانية ونحو ذلك فكل ما يخرج العام بحرجه فيكون خارجا بالقيد الاول ثم السبب في تعدد الوضع الابتلاء ان كان الواضع هو الله تعالى او قصد الابهام او الغفلة من الواضع الاول او اختلاف الواضعين ان كان غيره كما في الكشف

وحكمه توقف والشرط ... تامل كيما يصح الضبط

ويظهر المراد منه للعمل ... اذا بدا رجحانه بلا خلل

اي حكمه ان يتوقف فيه حتى يقوم الدليل على الترجيح لان المساواة من مقتضيات الاشتراك لكن بشرط التامل في الصيغة او دليل خارجي حتى يتعين المراد ويظهر للعمل به كما تاملوا ايضا في القرء فوجدوا اصل هذا التركيب للجمع يقال قرأت الشيء اذا جمعته وضممت بعضه الى بعض ويقال ما قرأت الناقة جنينها اي لم تضم رحمها على ولد وللانتقال يقال قرأ النجم اذا انتقل وحقيقة الاجتماع في الدم اذ هو المجتمع وكذا حقيقة الانتقال لان الطهر اصل والحيض عارض وليس

المراد

٧٢

ابن ملك

المراد هنا الطهر الشرعي حتى يرد انه منتقل لتوقفه على الحيض كما قيل اذ الكلام في بيان اصل اشتقاق الصيغة لغة وتاملوا ايضا في الاثر الوارد عن النبي صلى الله عليه وسلم او عن الصحابة وهو طلاق الامة ثنتان وعدتها حيضتان

ولا عموم فيه بل يستعمل ... لواحد لا غير والمؤول

لما بين ان حكم المشترك التوقف والتامل ليتضح المراد به كان ذلك مظنة ان يقال لم لا يجوز ان يحمل على كل واحد من معنييه فلا يحتاج الى التوقف والتامل فاجاب بان ذلك لا يجوز لان المشترك لا عموم فيه فلا تستعمل الا في احد المعنيين او المعاني عندنا وهي مسئلة خلافية وتحرير محل النزاع انه هل يجوز ان يراد به في استعمال واحد كل واحد من معنييه او معانيه لا بان تتعلق النسبة بمجموع المعنيين او المعاني من حيث المجموع لان المشترك لم يوضع لذلك بل بان تتعلق النسبة بكل واحد منها بان يقال رايت العين ويراد الجارية والباصرة والجارحة وغيرها واقرأت هند اي حاضت وطهرت فقيل لا وقيل يجوز في النفي لا الاثبات وبه يشعر كلام صاحب الهداية حيث قال فيمن اوصى لمواليه وله موال اعتقهم وموال اعتقوه ان الوصية باطلة لان المشترك لا ينتظم معنيين في موضع الاثبات ومثله في المبسوط فيما لو حلف لا يكلم مواليه وله اعلون واسفلون ايا كلم حنث لان المشترك في النفي يعم قال ابن نجيم واختاره في التحرير مستدلا بانه نكرة في النفي والمنفي ما سمي باللفظ وضعفه في التقرير بان الحق ان النفي لما اقتضاه الاثبات فان اقتضى الاثبات الجمع بين المعنيين فالنفي كذلك والا فلا واما مسئلة اليمين فلان حقيقة الكلام متروكة بدلالة اليمين الى مجاز يعمهما وهو ان يكون المولى من تعلق به عتق وهذا المعنى بعمومه يتناول الاعلى والاسفل ثم قال ولا يخفى ضعفه لان مدلوله عند الاطلاق واحد لا بعينه فهو كالنكرة لواحد لا بعينه فاذا وقع في سياق النفي كان للعموم وقوله النفي لما اقتضاه الاثبات منقوض بالنكرة فانها في الاثبات للخصوص وفي النفي للعموم فالحق ما في التحرير انتهى كلام ابن نجيم رحمه الله تعالى وانت خبير بان الحق ما في التقرير لظهور ان المشترك قبل العلم بتعيين مفهومه المراد ليس كالنكرة لانها معلومة الجنس قطعا مجهولة الماصدق لما فيها من الشيوع والمشترك ليس كذلك نعم بعد العلم بمفهومه المراد هو مثلها في العموم والخصوص نفيا واثباتا وليس المراد بقوله ان النفي لما اقتضاه الاثبات ان النفي يكون لما يكون له الاثبات ان خاصا فخاصا وان عاما

ابن نجيم

فعاما حتى يرد النقض المذكور بل مراده ان النفي متوجه لما اقتضاه الاثبات وارد عليه
وهذا كما نسمعهم يقولون ان النفي فرع الاثبات ورفع له فان اريد بالمشترك في الاثبات كلا
من معنييه كان النفي لرفعهما وان اريد الواحد كان النفي لرفعه فلا فرق بين النفي والاثبات
من هذا الوجه وهو في غاية الوضوح فتامل وعند الشافعي رحمه الله تعالى المشترك ظاهر
في معنييه يجب حمله عليهما عند التجرد عن القراين ولا يحمل على احدهما خاصة الا بقرينة
وهذا معنى عموم المشترك فالعام عنده قسمان متفق الحقيقة ومختلف الحقيقة وعندنا
لا يستعمل في اكثر من معنى واحد لا حقيقة ولا مجازا اما حقيقة فلانه يتوقف على ان
يكون موضوعا للمجموع المعنيين ليكون استعمالا فيما وضع له فيكون حقيقة وليس كذلك
اذ لو كان موضوعا للمجموع المعنيين لما صح استعماله في احدهما على الانفراد حقيقة لانه
لا يكون نفس الموضوع له ح بل جزئه واللازم باطل اتفاقا فان منع الملازمة مستندا
الى انه موضوع لكل واحد منهما كما انه موضوع للمجموع فجوابه انه يكون استعماله في المجموع ح
استعمالا في احد المعاني ولا نزاع في صحته فان قيل لا نعني باستعماله في المجموع المجموع
من حيث هو حتى يكون موضوعا له كذلك بل نعني انه يراد به كل واحد من المعنيين
على انه نفس المراد لا جزء من معنى ثالث يكون هو المراد فاللازم ح كونه موضوعا
لكل واحد من المعنيين فجوابه انه اذا كان موضوعا لكل واحد منهما فاما ان يكون بشرط
الانفراد عن الاخر او مطلقا اي مع قطع النظر عن انفراده او اجتماعه اذ لا يجوز
ان يكون موضوعا لكل منهما بشرط الاخر والا لم يجز استعماله في واحد بدون
الاخر كما لو كان موضوعا للمجموع من حيث هو وعلى هذين التقديرين يثبت
المدعى اما على الاول فظاهر واما على الثاني فلان وضع اللفظ عبارة عن تخصيصه
بالمعنى اي جعله بحيث يقتصر على ذلك المعنى لا يتجاوزه ولا يراد غيره عند الاستعمال
فلا يمكن الا اعتبار وضع واحد دايما لان اعتبار كل من الوضعين ينافي اعتبار
الاخر ضرورة ان اعتبار وضعه لهذا المعنى يوجب ارادة هذا المعنى خاصة
واعتبار وضعه للمعنى الاخر يوجب ارادته خاصة فلو اعتبر الوضعان في
اطلاق واحد لزم في كل واحد من المعنيين صفة الانفراد عن الاخر والاجتماع
معه بحسب الارادة بل يلزم ان يكون كل منهما مرادا وغير مراد في حالة واحدة

قال

قال العلامة في التلويح وهذه مغلطة نشأت من اشتراك لفظ تخصيص شيء بشيء بين قصر
المخصص على المخصص به كما يقال في ما زيد الا قايم انه لتخصيص زيد بالقيام وبين جعل المخصص
منفردا من بين الاشيا بالحصول للمخصص به كما يقال في اياك نعبد نخصك بالعبادة وفي
خصصت فلانا بالذكر ذكرته وحده وهذا هو المراد بتخصيص اللفظ بالمعنى او تعيينه لذلك المعنى
وجعله منفردا بذلك من بين الالفاظ وهذا لا يوجب ان لا يراد باللفظ الا هذا المعنى فللخصم
ان يختار انه موضوع لكل واحد منهما مطلقا من غير اشتراط انفراد او اجتماع فيستعمل تارة في هذا
من دون الاخر وتارة مع استعماله فيه والمعنى المستعمل فيه في الحالين نفس الموضوع له فيكون اللفظ
حقيقة انتهى وهو ايراد قوي واما ما قيل ان حمل التخصيص على الثاني ينافي ظاهرا وقوع الترادف
كما ان حمله على الاول ينافي الاشتراك واي مرجح للثاني مع ان الاول معنى حقيقي للتخصيص لاحتياج
الى التاويل بخلاف الثاني فلا يخفى انه لا يدفع الايراد اذ لا ريب في استعمال التخصيص في كلا
المعنيين كما حققه الشريف في شرح المفتاح ومع احتماله لكل منهما لا يتم الاستدلال فليتامل
واما مجازا فلانه يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز وهو باطل بيان اللزوم انه لو اريد المجموع وهو
غير الموضوع له فكل واحد من المعنيين مراد وهو نفس الموضوع له فلزم ارادة المعنى الحقيقي
والمجازي من اللفظ في اطلاق واحد وقد ورد عليه انه اذا اريد المجموع كان كل واحد من المعنيين
داخلا في المراد لا نفس المراد ومثل هذا ليس جمعا بين الحقيقة والمجاز كالعام الموضوع للمجموع يدخل
تحته كل فرد وهو غير الموضوع له وما يقال ان ارادة المجموع من المشترك ليس الا ارادة كل واحد من
المعنيين اذ ليس ههنا مجموع يراد فيدخل فيه كل واحد بخلاف العام فمدفوع بانه اذا كان هنا
مجموع يراد باللفظ ويغاير كلا من المعنيين فقد تم الاعتراض والا لم يتحقق المعنى المجازي فلا
جمع قال العلامة والاوجه ان يقال محل النزاع استعمال المشترك في المعنيين او المعاني على ان
يكون كل منهما مرادا باللفظ مناطا للحكم لا داخلا تحت معنى ثالث هو المراد والمناط واستعماله
في المعنيين على هذا بطريق المجاز لا يتصور الا ان يكون بين المعنيين علاقة فيراد احدهما على انه
نفس الموضوع له والاخر على انه يناسب الموضوع له بعلاقة وهذا جمع بين الحقيقة والمجاز اذ لو
اريد كل واحد على انه نفس الموضوع له لم يكن ثمة مجاز والتقدير خلافه ولو اريد كل واحد
على انه مناسب للموضوع له فذلك اما ان يكون باستعمال اللفظ في معنى مجازي يتناولهما
لكونهما من افراده وليس محل النزاع واما باستعماله في كل منهما على انه معنى مجازي له الا استقلالا

اذا اريد به المجموع فانه ح

حسن حلبي

واستعمال اللفظ في معنييه مجازيين باطل اتفاقا فان قيل يستعمل في المجموع باعتبار
اطلاق اسم البعض على الكل فيكون حقيقة في كل واحد مجازا في المجموع من غير اعتبار
الوضع الثالث والعلاقة قلنا اطلاق اسم البعض على الكل مشروط باللزوم والاتصال بينهما
كما بين الرقبة والشخص بخلاف اطلاق الواحد على الاثنين والارض على مجموع الارض والسما
فانه لا قايل بصحته على انه يرد عليه ما سبق من انه يكون كل واحد منهما داخلا في المراد
لا نفس المراد فلا يكون من الجمع بين الحقيقة والمجاز وتمسك المجوزون بقوله تعالى ان
الله وملائكته يصلون على النبي الاية لان الصلاة من الله الرحمة ومن الملائكة الاستغفار
وقد استعمل يصلون في كلا المعنيين والجواب ان قولهم ان الصلاة من الله الرحمة ومن
الملائكة الاستغفار ومن الناس دعا مشعر بان معنى الصلاة في نفسه واحد يختلف
باختلاف الموصوف كالمحبة من الله تعالى ايصال الخير ومن العبد الطاعة فيجوز ان
يراد بها معنى مناسب للمقام كارادة الخير ونحو ذلك ولا يدل على انها موضوعة
لمعان متعددة ليلزم الاشتراك واما ما اورد في هذا المقام من قوله تعالى فجزاء مثل ابن ملك
ما قتل من النعم وان المثل مشترك بين المثل صورة وبين المثل معنى وهو المالية فرجح
محمد والشافعي رحمهما الله تعالى المثل صورة لانه ابعد عن المخالفة التي هي ضد المماثلة
وابو حنيفة وابو يوسف رحمهما الله تعالى المثل معنى لانه مراد فيما لا مثل له صورة
بالاجماع فلو اريد المثل صورة لزم تعميم المشترك فليس مما نحن فيه وانما لفظ المثل
مشترك معنوي في عرف الشرع فحمله الشافعي ومحمد رحمهما الله تعالى على المثل صورة
وحمله ابو حنيفة وابو يوسف رحمهما الله تعالى على المثل معنى لان المعهود في الشرع
في اطلاق لفظ المثل ان يراد المشارك في النوع او القيمة كما في قوله تعالى فمن اعتدى
عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم اذ المراد به الاعم منهما اي المثل صورة ومعنى
وليس مرادا في جزاء النعم بالاجماع فتعين المثل قيمة كما ذكره في فتح القدير وغيره
وقوله والمأول مبتدا خبره الموصول في قوله

ماكان من وجوهه ترجحا بغالب الراى كما قد صححا

يعني المأول ما ترجح من المشترك بعض وجوهه بغالب الراى كما صححه المحققون
وهذا اشارة الى ما ذكره فخر الاسلام رحمه الله تعالى واما ما اورد عليه من ان المأول

قد لا يكون من المشترك وترجحه قد لا يكون بغالب الراى كما ذكره في الميزان ان الخفي والمشكل
والمشترك والمجمل اذا لحقها البيان بدليل قطعي سمي مفسرا واذا زال خفاؤها بدليل
فيه شبهة كخبر الواحد والقياس سمي مأولا فقد اجيب عنه اما عن الاول فبان المراد ليس
تعريف مطلق المأول بل المأول من المشترك لانه الذي من اقسام النظم صيغة ولغة واما
عن الثاني فبان غالب الراى معناه الظن الغالب سواء حصل من خبر الواحد او من القياس
او التامل في الصيغة كما في ثلاثة قروء ومعنى كونه من اقسام النظم صيغة ولغة انه
الحكم بعد التاويل مضاف الى الصيغة وقيل المراد بغالب الراى التامل والاجتهاد
في نفس الصيغة وقيد بالاشتراك والترجيح بالاجتهاد والتامل في نفس الصيغة ليتحقق
كونه من اقسام النظم صيغة ولغة فان المشترك موضوع لمعان متعددة يحتمل كلا منها
على سبيل البدل فاذا حمل على احدها بالنظر في الصيغة الى اللفظ الموضوع لم يخرج
عن اقسام النظم صيغة ولغة بخلاف ما اذا حمل عليه بقطعي فانه يكون تفسيرا لا تاويلا
او القياس او خبر واحد فانه لا يكون بهذا الاعتبار من اقسام النظم صيغة ولغة وكذا اذا
لم يكن مشتركا بل خفيا او مجملا او مشكلا فازيل خفاؤه بقطعي او ظني كذا في التلويح
ثم المشترك يدل بنفسه على احد معنييه والقرينة لدفع المزاحمة فلا يكون دلالته عليه
بواسطة القرينة وتحقيق ذلك ان المقتضي للدلالة على معنى متحقق وهو الوضع
تخصيصا الا ان المزاحمة مانعة والقرينة دافعة للمانع وليس عدم المانع من تتمة المقتضي
واما المجاز فلا يدل على معناه المجازي بنفسه بل بواسطة القرينة فهي من تتمة المقتضي
وهو الوضع نوعا فظهر الفرق بين قرينة المجاز وقرينة المشترك وبين دلالتيهما كذا
ذكره بعض الفضلاء

وحكمه على احتمال الغلط ان كان معمولا به في ذا النمط

اي حكم المأول انه يعمل به على احتمال الغلط لانه ان ثبت بالراى فلاحظ للراى في
اصابة الحق على سبيل القطع وان ثبت بخبر الواحد او القياس فهو ظني فهو كمن وجد
ماء غلب على ظنه طهارته وجب عليه الوضوء به حتى اذا تبين نجاسته لزمه الاعادة

والظاهر اسم للكلام ان ظهر منه المراد صيغة وما استتر

شروع في بيان التقسيم الثاني باعتبار ظهور الدلالة فالظاهر اسم للكلام ظهر المراد منه بصيغته

بالظاهر علم لهذا الكلام فلا دور فى اخذ الظهور اللغوى فى تعريفه وهذا على وفق
ما فى المنار مشعر بان المعتبر فيه ظهور المراد منه سواء كان الكلام مسوقا له اولا وهو
الذى حققه صاحب التحقيق والمشهور بين المتاخرين انه يشترط فيه عدم كونه مسوقا
للمعنى فهو على هذا مباين للنص كما سياتى وان اشتركا فى احتمال التخصيص والتاويل
وانما لم يقيده بالاحتمال المذكور لما سياتى من تقييد النص به فيعلم التقييد هنا بالطريق
الاولى . وحكمه لا شك ايجاب العمل بظاهر منه اتفاقا اذا حصل ∴
اى حكم الظاهر انه يجب العمل بما ظهر منه اتفاقا وانما الخلاف فى انه هل يوجب الحكم قطعا
اوظنا فعند العراقيين القطع وعند الماتريدى واتباعه الظن وهو قول عامة الاشاعرة
∴ والنص ما يكون منه اظهر ا بالسوق الكلام قررا ∴
∴ لا صيغة والحكم ايجاب العمل به وللتاويل ايضا احتمل ∴
∴ مثاله من ما اتى مهدا با فى اية البيع وتحريم الربا ∴
يعنى ان النص ما يكون اظهر من الظاهر واظهريته بسوق الكلام له لا بنفس الصيغة
فان اطلاق اللفظ على المعنى الذى سوق له شئ آخر غير لازم للاول فاذا دلت القرينة على
ان اللفظ مسوق له فهو نص فيه ماخوذ من نصصت الشئ اذا رفعته وحكمه ايضا
وجوب العمل به لكنه محتمل للتاويل بحمل الكلام على غير الظاهر من المجاز ونحوه
وقوله مثاله من اى الظاهر والنص ما اتى فى اية حل البيع وتحريم الربا من
قوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربا فانه ظاهر فى حل البيع وتحريم الربا نص
فى التفرقة بينهما ردا على الكفرة القائلين بتماثلهما والكلام الواحد بعينه يجوز
ان يكون ظاهرا فى معنى نصا فى معنى آخر كما يجوز ايضا ان يكون الكلام ظاهرا
باعتبار لفظ نصا باعتبار لفظ آخر كقوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء
مثنى وثلاث ورباع فان لفظ انكحوا ظاهر فى حل النكاح الا انه مسوق لاثبات
العدد باعتبار قوله مثنى وثلاث ورباع فكان نصا فى اثبات العدد كما فى التلويح
∴ وما عليه زاد فالمفسر وفيه لا تخصيص اصلا يذكر ∴
∴ كذا ولا تاويل وهو للعمل يكون موجبا وللنسخ احتمل ∴
يعنى ان المفسر ما زاد ظهورا على النص على وجه لا يبقى فيه احتمال التخصيص ان كان

عاما او التاويل ان كان خاصا وهو من الفسر وهو الكشف فيراد به كشف لا شبهة
فيه وهو القطع بالمراد ولهذا حرم التفسير بالرأى كما قال عليه الصلاة والسلام من فسر
القرآن برأيه فليتبوأ مقعده من النار ولم يحرم التاويل لان التاويل هو الظن بالمراد
وحمل الكلام على غير الظاهر بلا جزم فيقبله الظاهر والنص لان الظاهر يحتمل غير
المراد احتمالا بعيدا والنص يحتمله احتمالا ابعد دون المفسر لانه لا يحتمل غير المراد اصلا
لكنه يحتمل النسخ وبهذا يفارق المحكم كما سياتى ∴
∴ كالنص فى امر القتال اذ اتى بكافة وللعموم اثبتا ∴
يشير بذلك الى قوله تعالى وقاتلوا المشركين كافة لان تعقيبه بكافة يرفع احتمال
التخصيص فكان مفسرا ووقع فى المنار وغيره التمثيل بقوله تعالى فسجد الملائكة
كلهم اجمعون وذكر فى التوضيح انه لا يصح هذا التمثيل لاشتراط احتمال النسخ فى المفسر
وهذا خبر فلا يحتمل النسخ لانه يؤدى الى الكذب او الغلط وذلك مستحيل على الله تعالى
واما ما قيل من انه استثنى فيه ابليس فيكون محتملا التخصيص والمفسر لا يحتمله فجوابه
ان الاستثناء ليس بتخصيص لانه انما يكون بدليل مستقل مقارن كما تقدم واما الجواب   اى من ملك
بان استثناء ابليس منقطع وهو انما يفيد التخصيص اذا كان متصلا فلا يخفى ما فيه
لان الاستثناء ليس تخصيصا اصلا كما عرفت على ان الاصل فيه الاتصال وان عد   اى من ملك
ابليس من الملائكة على التغليب وهو باب واسع ولذا تناوله الامر باسجدوا كما لا يخفى
وذكر صاحب التحقيق ان قوله تعالى فسجد الملائكة ظاهر فى سجود الجميع محتمل للبعض   صاحب التحقيق
فبقوله سبحانه كلهم زال الاحتمال وصار نصا لزيادة وضوحه لكن احتمل التاويل
بالحمل على التفرق وبقوله سبحانه اجمعون انقطع الاحتمال وصار مفسرا فاورد
عليه ان سوق الكلام للسجود فكان نصا لا ظاهرا وانت خبير بان المعتبر فى الظاهر
عنده ظهور المراد سواء كان مسوقا له الكلام او لا كما نقلناه عنه انفا وهو مذهب
المتقدمين فلا ايراد نعم ما ذكره من انقطاع احتمال التفرق بقوله سبحانه اجمعون غير
مستقيم على ما ذهب اليه جمهور النحاة من ان كلمة اجمعون ككلمة كل لا تفيد اتحاد الوقت
∴ والمحكم الذى المراد يحكم منه فلا احتمال فيه يعلم ∴
∴ للنسخ والتبديل حكمه العمل قطعا وجوبا ليس فيه محتمل ∴

كمثل ايات على التوحيد   دلت وايات على التمجيد

المحكم اسم للكلام الذي احكم المراد منه فلا يحتمل النسخ والتبديل من احكمت الشي اتقنته والمراد عدم احتمال النسخ في زمانه عليه الصلاة والسلام او المحكم حقيقة عرفية فيه وهو المراد بالمحكم هنا واما بعد زمانه عليه الصلاة والسلام فجميع القران محكم فمن قسم المحكم هنا الى المحكم لنفسه ولغيره وفسره بالمحكم بعد انقطاع الوحي فقد خرج عن الصدد وحكمه وجوب العمل به على سبيل القطع كالايات الدالة على توحيد الله تعالى وتمجيده كاية الكرسي وسورة الاخلاص هكذا ذكروه والاولى كما قال البعض ان يمثل له بقوله عليه الصلاة والسلام الجهاد ماض الى يوم القيمة فانه يفيد حكما فقهيا بخلاف ما ذكر من الايات المفيدة لاصول الدين ابن ملك

لكن لدى التعارض التفاوت   من غير ريب ظاهر وثابت

فيترك الادنى هنا بالاعلى   من اجل ذاك لا نكاح اصلا

بل متعة فيما اذا تزوجا   هندا الى شهر وما تحرجا

يعني ان التفاوت المذكور بين هذه الانواع الاربعة ظاهر وثابت عند التعارض اذ ح يترجح الاعلى على الادنى فيترك الادنى فيترجح النص على الظاهر والمفسر عليهما والمحكم على الكل والمراد بالتعارض هنا تقابل الحجتين بان يقتضي احدهما خلاف ما يقتضيه الاخرى سواء كانتا متساويتين قوة اولا كما ذكره القاآني وغيره كما في قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم فانه ظاهر في حل ما فوق الاربع من غير المحرمات وقوله سبحانه مثنى وثلاث ورباع نص في وجوب الاقتصار على الاربع فيعمل به وقوله عليه الصلاة والسلام المستحاضة تتوضأ لكل صلاة نص في مدلوله يحتمل التاويل بحمل اللام على التوقيت وقوله عليه الصلاة والسلام المستحاضة تتوضأ لوقت كل صلاة مفسر فيعمل به وقوله سبحانه واشهدوا ذوي عدل منكم فانه مفسر في قبول شهادة العدل لان فائدة الاشهاد القبول ولا يحتمل معنى آخر وقوله سبحانه ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا محكم لالتحاق التابيد فلا يحتمل النسخ فالاول لعمومه يقتضي قبول شهادة المحدود في القذف اذا تاب لانه يصدق عليه بعد التوبة انه عدل والثاني يقتضي الرد وان تاب فترجح الثاني لانه محكم كذا في شرح المغني مع ما

بعض

فيه من التامل ومثل صاحب التبيين وتبعه شارحي المنار بقوله سبحانه اقيموا الصلاة فانه ظاهر يفهمه العارف باللسان نص لان الكلام مسوق له مفسر من حيث ان الصلاة كانت مجملة بينها الشارع بقوله وفعله ثم كانت تحتمل ان لا يتكرر وجوبها لان الامر لا يقتضي التكرار وقوله تعالى ان الصلاة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا اي فرضا موقتا يقتضي التكرار فهي محكمة في التوقيت فترجحت ورد بان الثاني لا يدل الا على ان الصلاة موقتة لها وقت تفعل فيه واما التكرار فلا وقوله من ذاك الخ اي من اجل ان الادنى يترك بالاعلى قلنا فيما اذا تزوج هندا الشهر فقال تزوجتك الى شهر مثلا انه متعة لان تزوجتك نص في النكاح لكنه يحتمل المتعة مجازا وقوله الى شهر مفسر في المتعة اذ النكاح لا يحتمل التوقيت فترجح المفسر وحمل النص عليه كما في شروح المغني وهذا وان كان كلاما واحدا لكنه بمنزلة كلامين تقديرا نظرا الى ان النكاح لا يقبل التوقيت فصار قوله الى شهر بمنزلة كلام مستقل وهذا كما مثلوا بقول القايل داري لك هبة سكنى لان اول الكلام لما كان مقتضيا تمليك العين واخره تمليك المنفعة نزل منزلة كلامين والمقصود من التمثيل التقريب لا الاعتراض   ثم الخفي ما مراده خفي   بعارض لا صيغة فليعرف

شرع في بيان الاربعة المقابلة لهذه الاربعة المذكورة ووجه الحصر ان المراد من اللفظ اذا خفي فخفاؤه اما لنفس اللفظ او لعارض الثاني يسمى خفيا والاول اما ان يدرك المراد منه بالعقل اولا الاول يسمى مشكلا والثاني اما ان يدرك بالنقل او لا يدرك الاول المجمل والثاني المتشابه فهي اقسام متباينة بلا خلاف فالخفي ما خفي المراد منه بعارض لا بالصيغة فهو مقابل للظاهر وانما جعل مقابلا له مع ان ظهور الظاهر بنفس اللفظ وخفاء الخفي لعارض لا بنفس اللفظ لما ان الخفاء بنفس اللفظ فوق نوع الخفاء العارض فلو كان الخفي ما يكون خفاؤه بنفس اللفظ لم يكن في اول مراتب الخفاء فلم يكن مقابلا للظاهر كذا في التلويح قال صاحب التحقيق وقد يطلق على كل واحد من المقابلات اسم الضد في اصطلاح الفقهاء كانهم ارادوا بالضد ما يقابل الشي ولا يجتمع معه في محل واحد في زمن واحد من جهة واحدة ثم الخفاء ان كان وجوديا كالظهور فهما متضادان حقيقة وان لم يكن فكذلك في هذا الاصطلاح ثم قال ولا يمنع من التضاد اختلاف المحل لكن اختلاف الجهة يوضحه ان الخفاء في الخفي

بيان المتقابلات

وان كان بسبب عارض غير الصيغة فهو متحقق فى نفس الكلام فان آية السرقة نفسها نصها خفية فى حق الطرار والنباش وان كان الخفى بعارض واذا كان الخفا متحققا فى نفس الكلام كان مضادا للظاهر من الوجه الذى تحقق فيه الخفا ولهذا استحال ان يكون ظاهرا فيما صار خفيا فيه فثبت ان الخفى على التفسير المذكور ضد الظاهر انتهى وبهذا عرفت ان اجتماع الضدين فى موضوع واحد غير محال اذا اختلفت الجهة لا كما ظن وهذا نظير ما قالوا فى كبر شخص واحد وصغره بالنسبة الى شخصين وبقوله لعارض خرج المشكل والمجمل والمتشابه

اي سلك

وحكم الفكر الخفا يعرفا للنقص او زيادة فيه اختفى

كآية السرقة فى الطرار كذلك النباش فى اعتبار

اى حكم الخفى ان يمعن فيه النظر ليعرف ان اختفا ما خفى هل للنقص او لزيادة فيه كآية السرقة وهى هنا بالفتح وسكون الراء كما فى القاموس اختاره للوزن وذلك ان السرقة ظاهرة المعنى لكن خفى معناها فى حق الطرار فان معناها اخذ مال الغير ظلما وهو يقظان حاضر قاصد لحفظه بضرب غفلة منه وفى المغرب الطرار الذى يطر الهميان اى يشقه ويقطعه وكذا النباش فى اعتبار الخفا وهو سارق الكفن بعد الدفن فان اختصاص كل منهما باسم اوجب الخفا فى كونهما من افراد السرقة الى ان ظهر بالتامل ان معنى السرقة فى الطرار بزيادة فيثبت فيه حد السرقة دلالة لا قياسا وفى النباش بنقصان باعتبار اختلال الحرز لم يثبت الحد فى حقه وهذا ما ذكره الاصوليون لكن الفقهاء فرقوا فى الطرار بينما اذا طر صرة خارجة عن الكم حيث لا يقطع وبينما اذا طر صرة داخله فيه حيث يقطع واما النباش فلا فرق بين ان كان القبر فى بيت مقفل او فى غيره او سرق الكفن او غيره ذكره ابن نجيم

والمشكل الداخل فى اشكاله اربى على الخفى فى منواله

الاشكال بفتح الهمزة الامثال والمراد بها ما فوق الواحد فالمشكل ماخوذ من اشكل على الامر اذا دخل فى اشكاله وامثاله ولذا قيل ان المشكل كرجل تغرب عن وطنه فاختلط باشكاله من الناس فيطلب موضعه ويتامل فى اشكاله ليوقف عليه بخلاف الخفى فانه لم يدخل فى اشكاله فهو كرجل اختفى فاذا طلب عرف من غير كثير تامل قال فى التقويم المشكل هو الذى اشكل على السامع طريق الوصول الى المعنى الذى وضع له الواضع

الاسم

الاسم او اراده المستعير لدقة المعنى فى نفسه لا بعارض فكان خفاه فوق الذى بعارض وهذا هو معنى قولنا اربى على الخفى اى زاد عليه لان ذاك ضد الظاهر وهذا ضد النص

وحكمه اعتقاد ما الحقيقة فيما يراد منه فى القضيه

والجهد فى تطلب مع النظر جدا ليظهر المراد المعتبر

اى حكمه ان نعتقد حقيقة فيما اريد منه وان نجهد فى طلبه مع النظر فيه جدا ليظهر المراد منه وذلك بان ننظر اولا فى مفهومات اللفظ جميعها فنضبطها ثم نتامل فى استخراج المراد وذلك مثل قوله تعالى نساؤكم حرث لكم فاتوا حرثكم انى شئتم فانها مشكلة من حيث معناها فى حق دبر المراة اهو مثل قبلها فى الحل او مثل دبر الرجل فى الحرمة فتطلبنا معنى انى فوجدناها مشتركة بين معنى كيف لقوله تعالى انى يحيى هذه الله بعد موتها وبمعنى اين كقوله سبحانه انى لك هذا ثم تاملنا فيها فوجدناها بمعنى كيف فى هذا الموضع لان الله تعالى سماهن حرثا اى مزرعا للاولاد والدبر موضع الفرث لا الحرث والله تعالى حرم الوطئ فى القبل حالة الحيض للاذى العارض فالاذى اللازم بطريق الاولى ولا يرد عليه ما قيل من ان انى حينئذ من قبيل المشترك قبل التامل ومن قبيل المؤول والمفسر بعده فلا يكون قسما آخر لان كون انى مشتركة لا ينافى كون الآية مشكلة لان الاشتراك نشا من كلمة انى والاشكال وقع فى حق الاتيان فى دبر النسوان اهو حرام كدبر الذكران او حلال كقبل النساء والجهتان متغايرتان والآية الواحدة يجوز ان تسمى باسمين متضادين من جهتين مختلفتين كآية السرقة ظاهرة فى بيان القطع خفية فى الطرار والنباش مجملة فى حق مقدار النصاب ذكره الهندى ومن المشكل لدقة الاستعاره قوله تعالى قوارير من فضة اذ القوارير لا تكون من الفضة وما كان من الفضة لا يسمى قوارير فتطلبنا المراد وتاملنا فوجدنا الفضة مشتملة على خاصة ذميمة هى انها لا تحكى ما فى باطنها وحميدة وهى بياضها والزجاج على عكسها فعلمنا ان تلك الاوانى تشتمل على صفاء الزجاج وبياض الفضة وحسنها وعد بعضهم من امثلة المشكل قوله عليه الصلاة والسلام من قرا يسين كان كمن قرا القرآن عشر مرات فانه فيه تفضيل الشئ على نفسه وبعد التامل يعرف ان المراد عشر مرات ليس فيها سورة يسين وقوله تعالى ليلة القدر خير من الف شهر فانه فيه تفضيل الشئ على نفسه ثلاثة وثمانين مرة وبعد التامل علم ان المراد الف شهر ليس فيها ليلة القدر ورده الهندى بان للآية مفهوما واحدا واللفظ

مطلق محتمل لصفتين اى متواليه وغير متواليه فالاشتباه بعارض فكان من قبيل الخفي

والمجمل الذى مراده اختفى … بنفس لفظ فلان يعرفا
الا بالاستفسار من اجلا … مثل الربا اذ الحديث فصلا
وحكمه اعتقادنا فتعرف … حقية المراد والتوقف
الى البيان وهو كالصلاة … من غير ما شك وكالزكاة

المجمل من اجل الامر اذا ابهم وهو الذى خفى المراد منه بنفس اللفظ حتى لايدرك الا بالاستفسار من المجمل سواء كان لتزاحم المعانى المتساويه كالمشترك او لغرابة اللفظ كالهلوع او لانتقاله من معناه الظاهر الى غير معلوم فخرج الخفي والمشكل لانهما يدركان بالطلب والتامل وكذا يخرج المتشابه لانه لايدرك بالاستفسار لانقطاع الرجا من بيانه كما سياتى فمن قال من شراح المنار تبعا للقاآنى ان الحد ليس بمانع لصدقه على المتشابه فقد تساهل وحكمه اعتقاد حقية المراد منه والتوقف فيه فى حق العمل به الى البيان ثم ان كان البيان قطعيا كبيان الصلاة فانها لغة الدعا وهو ليس بمراد فكانت مجملة بينها الشارع بقوله وفعله وكذا الزكاة فانها لغة النما بينها الشارع بقوله هاتوا ربع عشر اموالكم صار مفسرا وان كان ظنيا كبيان مقدار المسح صار مؤولا وان لم يكن لا قطعيا ولا ظنيا خرج عن حيز الاجمال الى حيز الاشكال فيجب الطلب والتامل كالربا اذ بينه النبي عليه الصلاة والسلام بالاشيا الستة وهو اسم جنس محلى باللام فيكون مستغرقا لجميع الانواع والنبي عليه الصلاة والسلام بينه بالاشيا من غير قصر عليها اذ لا شيء من ادوات القصر فى الحديث وانعقد الاجماع ايضا على عدم القصر فبقى الحكم فيما وراء الستة غير معلوم كما كان قبل البيان لكنه لما احتمل الوقوف على ما وراءها بالتامل والاستدلال كان مشكلا لا مجملا وبعد الادراك بالتامل صار مؤولا فيجب العمل فيه بغالب الظن كذا قالوا

اما الذى يكون قد تشابها … وسد من البابا ابوابها
فانه اسم للذى قد انقطع … رجا علمه به اذا امتنع
مثل المقطعات فى بدء السور … والنص فى مسح الاله والبصر
والحكم الاعتقاد والتوقف … فيه فقط يوم القيام يعرف

يريد ان المتشابه الذى سدت ابواب الالباب عن الوصول الى المراد به هو اسم للذى انقطع

رجا

رجا العلم به فلا يرجى دركه فى هذه الدنيا لان الحكمة فيه ابتلاء الراسخين فى العلم بعدم الوصول اليه فان ابتلاء الراسخ بعدم العلم اعظم من ابتلاء ذى الجهل بطلب العلم لان البلوى فى ترك المحبوب اعظم من البلوى بتحصيل غير المراد واشق فكانت اكثر ثوابا وهذا هو مذهب عامة اهل السنة من مشايخ سمرقند وذلك كالمقطعات فى اوايل السور نحو الم سميت بذلك لانها اسما الحروف يجب ان يقطع فى التكلم كل منها عن الآخر على هيئته وكالوجه والعين واليد والقدم والمجى وجواز الروية بالعين وامثال ذلك مما دلت النصوص على ثبوتها لله تعالى مع القطع بامتناع معانيها الظاهرة لتنزهه جل شانه عن الجسم والجهة والمكان فهذا كله من قبيل المتشابه فحكمه اننا نعتقد حقيته ولا ندرك حقيقة كيفيته قال فخر الاسلام هذا فى حقنا واما النبي عليه الصلاة والسلام فكان يعرف المتشابهات كلها وحيث كان انقطاع الرجا للابتلاء كان مقيدا بدار الابتلاء فينكشف فى العقبى وهذا القول بناء على قراءة الوقف على الا الله فى قوله سبحانه وما يعلم تاويله الا الله الاية وهو الاليق لانه لما ذكر ان من القران متشابها جعل الناظرين فيه فرقتين الزايغين عن الطريق والراسخين فى العلم الثابتين الذين لا يتهيا استزلالهم فجعل اتباع المتشابه حظ الزايغين بقوله فاما الذين فى قلوبهم زيغ الاية وجعل اعتقاد الحقية مع العجز عن الادراك حظ الراسخين بقوله سبحانه والراسخون فى العلم يقولون امنا به اى نصدق حقيته علمنا او لم نعلمه انه هو من عند الله وذهب كثير من الايمة الى ان للراسخين حظا فى العلم به وان الوقف على قوله سبحانه والراسخون فى العلم لانه لو لم يكن لهم حظ فى العلم به سوى ان يقولوا امنا به كل من عند ربنا لم يكن لهم فضل على غيرهم ممن يقول ذلك ايضا ولم يزل المفسرون يؤولون المتشابه ولم نرهم وقفوا فى شيء منه ولانه لو لم يعلم لزم الخطاب بما لا يفهم قيل القول الاول اسلم والثانى احكم قال العلامة التفتازانى وقد يقال ان التوقف انما هو عن طلب العلم حقيقة لا ظاهرا والايمة انما تكلموا فى تاويله ظاهرا لا حقيقة وبهذا يمكن ان يدفع نزاع الفريقين ثم قال والحق ان هذا لا يختص بالمتشابه بل اكثر القرآن من هذا القبيل لانه بحر لا تنقضى عجايبه ولا تنتهى غرايبه فانى للبشر الغوص على لآليه والاحاطة بكنه ما فيه ومن هنا قيل هو مخرج بحسب المعنى ايضا

ثم الحقيقة اسم لفظ يقصد … معناه بالوضع اذا ما يورد

شروع فی القسم الثالث الذی هو الحقیقة والمجاز والصریح والکنایة ووجه الحصر ان اللفظ
اما ان یراد به ما وضع له او غیر ما وضع له لعلاقة الاول الحقیقة والثانی المجاز وکل واحد
منهما اما ان ینکشف المراد منه فی نفسه اولا فالاول الصریح والثانی الکنایة فکل من الصریح
والکنایة لا یباین الحقیقة والمجاز فی اصطلاح الاصولیین بخلاف الکنایة عند علما البیان
لانها عندهم لفظ مستعمل فی معناه الموضوع له لکن لا یکون متعلق الاثبات والنفی ومرجع
الصدق والکذب بل لینتقل منه الی ملزومه لیکون هو المناط والمرجع فی ذلک فالکنایة
عندهم من قبیل الحقیقة فحسب کما صرح به فی المفتاح وغیره فالحقیقة اسم للفظ یقصد
به عند الاستعمال معناه الموضوع له وانما قید بالاستعمال کما اشار الیه بقوله اذ ایورد
لان اللفظ قبل الاستعمال لا یوصف بالحقیقة والمجاز وهذا کما اشار الیه فی المنار بقوله
الحقیقة اسم لکل لفظ ارید به ما وضع له لان مراده الارادة عند الاستعمال لا بمعنی ان الارادة
بالارادة الاستعمال کما قیل بل لعدم تحقق ارادة ما وضع له حین الوضع اذ هو فی ذلک الحین
لم یرد به ما وضع له لاستلزامه سبق الوضع فما اورد علیه من انه یلزم ان یکون اللفظ فی
ابتدا الوضع حقیقة غیر وارد سیما والمراد ما وضع له من حیث انه غیر الموضوع له لان قید
الحیثیة مرعی فی الامور التی تختلف باختلاف الاعتبار الا انه کثیرا ما یحذف هذا القید لوضوحه
خصوصا عند تعلیق الحکم بالوصف المشعر بالحیثیة ولولا اعتبار قید الحیثیة لاختل
کل من تعریفی الحقیقة والمجاز کما ذکر فی التلویح وغیره وبیانه ان الحقیقة ثلاثة انواع لغویة
ان نسبت الی واضع اللغة کالانسان للحیوان الناطق وشرعیة ان نسبت الی الشارع کالصلاة للارکان
المخصوصة فانها حقیقة فیها شرعا وان کانت حقیقة فی الدعا لغة وعرفیة ان نسبت الی العرف
خاصا کالرفع والنصب والجر للنحاة او عاما کالدابة فانها فی العرف العام حقیقة فی ذوات
الاربع بخصوصها وان کانت لغة حقیقة فیما یدب علی الارض مطلقا فاللفظ بالنسبة الی
المعنی الواحد قد یکون حقیقة ومجازا من جهتین فان الصلاة فی الدعا حقیقة لغة مجاز شرعا
وفی الارکان المخصوصة مجاز لغة حقیقة شرعا بل من جهة واحدة باعتبارین کلفظ الدابة
فی الفرس ان کان من حیث انه من افراد ما دب علی الارض فحقیقة لغة مجاز عرفا وان کان
من حیث انه من افراد ذوات الاربع فمجاز لغة حقیقة عرفا لان اللفظ لم یوضع فی اللغة
للمقید بخصوصه ولا فی العرف للمطلق فی اطلاقه واذا کان کذلک فلفظ الصلاة فی الشرع

ابن ملک

ابن ملک

مجاز

٨٣

مجاز فی الدعا مع انه مستعمل فی الموضوع له فی الجملة وحقیقة فی الارکان المخصوصة مع انه مستعمل
فی غیر الموضوع له فی الجملة ولفظ الدابة فی الفرس من حیث انه من افراد ذوات الاربع مجاز
لغة مع کونه مستعملا فیما هو من افراد الموضوع له فی الجملة ومن حیث انه من افراد ما یدب
علی الارض حقیقة لغة مع کونه مستعملا فی غیر ما وضع له فی الجملة فلولا قید الحیثیة لانتقض
التعریفان جمعا ومنعا وهو ظاهر فبتقیید الحیثیة لا انتقاض لان استعمال لفظ الصلاة
فی الدعا شرعا لا یکون من حیث انه موضوع له ولا فی الارکان المخصوصة من حیث انها غیر الموضوع
له وکذا لفظ الدابة فی الفرس فی اللغة لا یکون مجازا الا اذا استعمل فیه من حیث انه من
افراد ذوات الاربع خاصة وهو بهذا الاعتبار غیر الموضوع له ضرورة ان اللفظ لم یوضع
فی اللغة لها بخصوصها ولا یکون حقیقة الا اذا استعمل فیه من حیث انه من افراد ما یدب
علی الارض وهو نفس الموضوع له لغة وتمامه فی التلویح

وحکم وجود ما به قصد ان الخصوص او عموم ذا یرد

ای حکم وجود ما قصد به من معناه الموضوع هو له سواء کان خاصا او عاما کقوله تعالی
ارکعوا فانه خاص فی المامور به عام فی المامور

اما المجاز فاسم لفظ یقصد به سوی موضوعه اذ یورد
لما یکون ثم من مناسبه وان تکن علاقة المصاحبه

یعنی ان المجاز اسم لفظ یقصد به اذا یورد فی الاستعمال معنی غیر معناه الموضوع له لمناسبة
بینه وبین معناه الموضوع له وان کانت تلک المناسبة علاقة المصاحبة والمجاورة بینهما
کاستعارة اسم السما للمطر والسبب للمسبب والعلة للمعلول کما سیاتی وقوله ارید به سوی
موضوعه یعنی ارید به معنی غیر معناه الموضوع له خرجت بذلک الحقیقة وخرج بقوله لما یکون
ثم من مناسبة الغلط کاطلاق الارض علی السما واما الهزل فان ارید به معنی غیر ما وضع له
فهو خارج بما خرج به الغلط وان لم یرد به معنی فهو غیر داخل واما مجازا لزیادة نحو
قوله تعالی لیس کمثله شیء علی القول بزیادة الکاف فذکر بعض شارحی المنار انه داخل فی الحد
لان له معنی هو تاکید التشبید وهو معنی غیر موضوع له لانه موضوع للتاسیس وانت خبیر
بان المراد بالمعنی فی تعریف الحقیقة والمجاز المعنی الذی وضع اللفظ بازائه وکان مدلولا له
ولا ریب ان التاکید لیس مدلولا للحرف الزاید وانما اتی بالحرف الزاید لغرض التاکید

ابن ملک

لانه يدل على التاكيد دلالة الالفاظ على مدلولاتها والذى يوضح ذلك ان الكاف لم
تستعمل فى معنى التاكيد لما بينه وبين معناها الاصلى اعنى التشبيه من المناسبة على
هومنوال المجاز وذلك ظاهر وهب انه ارتكب فى الحرف الزايد ما ارتكب فما يصنع
مجاز النقصان مثل واسئل القرية بل الحق ما حققه العلامة السعد التفتازانى من ان
التعريف المذكور انما هو للمجاز الذى هو صفة اللفظ باعتبار استعماله فى المعنى لا
بالزيادة او النقصان فالمجاز مقول عليه وعلى ما نحن بصدده بطريق المجاز او الاشتر
حيث غير اعراب الكلمة من نوع الى آخر اذ كان الحكم الاصلى فى لفظ المثل النصب فغير
الى الجر وفى لفظ القرية الجر فغيره حذف الاهل الى النصب قال السكاكى والاولى فى هذ
النوع ان يعد ملحقا بالمجاز ومشبها به لا ان يعد مجازا قال العلامة التفتازانى
لا يقال اللفظ الزايد مستعمل لا لمعنى فيكون مستعملا فى غير ما وضع له ضرورة
انه انما وضع للاستعمال فى معنى لانا نقول لا نسلم انه مستعمل لا لمعنى بل غير مستعمل لمعنى
وهو ظاهر والتحقيق ان معنى استعمال اللفظ فى الموضوع له وغيره طلب دلالته عليه وارادته
منه بمجرد الذكر لا يكون استعمالا ولو سلم فلا يصح ههنا لاشتراط العلاقة بين المعنيين

وحكمه وجود ما به قصد   ان لخصوص او عموم ذا يرد

اى حكم المجاز وجود المعنى الذى اريد منه سوا كان خاصا او عاما لان الصيغة اذا
كانت للخصوص او العموم لا فرق فيهما بين كونها مستعملة فى معنى حقيقى او مجازى

والبعض لا عموم فيه قالا   فلا ضرورى ولا محالا

يعنى ان البعض قال لا عموم فى المجاز لان المجاز ضرورى والضرورة تندفع بارادة
بعض الافراد وهو منقول عن بعض الشافعية

لكنما العموم فى الحقيقة   ليس لذاتها بل الطريقة
ما كان فى العموم ذا دلالة   فاشتركا فى نوع تلك الحالة

رد للقول بان لا عموم فى المجاز بان العموم فى الحقيقة لا لذات اللفظ من حيث كونه مستعملا
فيما وضع فيه بل طريقة افادة العموم هو الذى يدل على العموم من الادوات سواء
وجد ذلك فى الحقيقة او فى المجاز فلا فرق من هذه الجهة بين الحقيقة والمجاز

وكم حوته فى الكتاب سوره   فكيف قيل فيه بالضروره

يعنى كيف يقال ان المجاز ضرورى ولو كان ضروريا لم يقع فى كلام من تعالى عن العجز
والضرورة وقد كثر ذلك فى كتابه العزيز قال الله تعالى الله نور السموات والارض
وقال تعالى كلما اوقدوا نارا للحرب اطفأها الله وقال تعالى جدارا يريد ان ينقض
وامثال ذلك مع ان فى المجاز من لطايف الاعتبارات ومحاسن الاستعارات
ما ليس فى الحقيقة فيسوغ لاى متكلم كان العدول اليه لذلك وان اريد الضرورة
من جهة الكلام او السامع بمعنى انه لما تعذر العمل بالحقيقة وجب الحمل على المجاز
ليلا يلزم الغاء الكلام واخلاء اللفظ عن المراد فلا نسلم ان الضرورة بهذا المعنى
تنافى العموم اذ عند الضرورة الى حمل الكلام على معناه المجازى يجب حمله على ما قصده
المتكلم ان عاما وان خاصا بخلاف المقتضى فانه لازم عقلى غير ملفوظ فيقتصر منه على
ما يحصل به صحة الكلام من غير اثبات للعموم الذى هو من صفات اللفظ فان قيل
قد سبق ان العموم انما هو بحسب الوضع دون الاستعمال والمجاز بالنسبة الى المعنى
المجازى ليس بموضوع قلنا المراد بالوضع اعم من الشخصى والنوعى والمجاز موضوع
بالنوع كذا فى التلويح

لذا جعلنا الصاع ذا عموم   فيما يحل اذ من المعلوم
ان المراد فى حديث ابن عمر   هذا وما سواه ليس يعتبر

اى لجريان العموم فى المجاز جعلنا لفظ الصاع عاما فيما يحله فى حديث ابن عمر
وهو قوله عليه الصلاة والسلام لا تبيعوا الدرهم بالدرهمين ولا الصاع بالصاعين
لان حقيقة الصاع ليست معتبرة هنا فان بيع نفس الصاع بالصاعين جايز
اجماعا

وما يكن حقيقة لا يرتفع   عن المسمى اذ له حقا وضع
دون المجاز ثم ان بها العمل   يمكن فليس للمجاز محتمل

بيان لبعض علامات الحقيقة يعنى ان اللفظ اذا كان حقيقة فى مسماه لا يرتفع
عن مسماه فلا يصح نفيه عنه فلا يقال ان الحيوان المفترس ليس باسد بخلاف المجاز
اذ يصح ان يقال للرجل الشجاع انه ليس باسد وقوله ثم ان بها العمل يعنى اذا امكن
العمل بالحقيقة سقط المجاز فليس للعمل به محتمل فاذا قيل رايت اليوم حمارا
واستقبلنى فى الطريق اسد كان اللفظ للبهيمة والسبع لا للبليد والشجاع ولا

يكون اللفظ محتملا لهما فيكون مجملا كما ذهب اليه البعض

العقد

فالعقد فى الايمان للذى عقد لا العزم والنكاح لا لما عقد

لكن الوطى وليس يقصد هذان فى لفظ معا اذ يورد

تفريع على ما ذكر من الاصل وهو انه لا يصار الى المجاز اذا امكن العمل بالحقيقة وحاصله ان العقد فى قوله سبحانه ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان فكفارته الاية انما هو لمجموع اللفظ المستتبع لحكمه وذلك بربط اللفظ باللفظ لايجاب حكم كربط القسم بالمقسم عليه لاثبات البر وهذا انما يتصور فى اليمين المنعقدة في المستقبل لامكان البر لا فى الغموس لعدم امكانه فيها وليس العقد للعزم الذى هو قصد القلب كما يقول به الشافعي رحمه الله تعالى حتى اوجب الكفارة فى الغموس ايضا لان العقد مجاز في العزم ومتى امكن العمل بالحقيقة لا يعدل الى المجاز وهذا التوجيه على ما فى بعض شروح المنار وفى بعضها ان اصل العقد عقد الحبل وهو شد بعضه ببعض ثم استعير للالفاظ التى عقد بعضها ببعض لايجاب الحكم ثم استعير لما يكون سببا لهذا الربط وهو العزم فقيل فى التوفيق بين التوجيهين ان المراد بالحقيقة على الاول الحقيقة الشرعية وان كان ذلك مجازا لغويا او ان المراد ان المجاز لما كان اقرب الى الحقيقة والشيء اذا قرب من الشيء اخذ حكمه نسمي حقيقة مجازا وقوله والنكاح الخ تفريع عليه ايضا يعنى ان النكاح للوطئ حقيقة فى قوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم من النساء لا للعقد لكونه مجازا فى العقد فلا يعدل اليه مع امكان الحقيقة فتكون حرمة مزنية الاب على الابن بالنص واما حرمة من عقد عليها الاب فبالاجماع لا بالاية لئلا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز وهذا على وفق ما فى المنار والمفسرون على ان المراد بالنكاح فى الاية العقد حتى قال فى الكشاف لم يرد لفظ فى كتاب الله تعالى من النكاح الا فى معنى العقد لانه فى الوطئ من باب التصريح ومن آداب القرآن الكناية عنه بلفظ الملامسة والقربان انتهى وعليه فحرمة مزنية الاب بدليل اخر وقوله وليس يقصد بالبناء للمجهول اي لا يجوز ان يقصد المعنى الحقيقي والمعنى المجازى معا بلفظ واحد بان يكون كل منهما مناط الحكم خلافا للشافعي وبعض اصحابه رحمهم الله تعالى وانما قيدنا بكون كل منهما مناط الحكم لانه لا ريب في

جواز

جواز استعمال اللفظ فى معنى مجازى يكون المعنى الحقيقى من افراده وهو المسمى بعموم المجاز كما انه لا ريب فى امتناع كون اللفظ حقيقة ومجازا على تقدير جواز ارادة المعنيين لانه يكون اللفظ مستعملا فى غير الموضوع له لان الموضوع له انما هو المعنى الحقيقي وحده فاستعماله فى المعنيين استعمال فى غير ما وضع له فيكون مجازا ثم الخلاف انما هو عند امكان الجمع نحو رايت الاسد او الاسدين او الاسود اذا اريد السبع والرجل الشجاع وحيث لا امكان نحو افعل امرا وتهديدا فلا نزاع واما ارادة المعنيين المجازيين معا فلا يجوز عندنا ايضا وفى شرح جمع الجوامع صحته اذا قامت قرينة عليهما او تساويا

فليس ثابتا لدى اهل اللغة وليس فى كلامهم ما سوغه

اى انما لا يجوز ذلك لعدم ثبوته لغة فان اهل اللغة وضعوا لفظ الحمار مثلا للبهيمة المخصوصة وحدها وتجوزوا به فى البليد ولم يستعملوه فيهما معا حتى اذا قيل رايت حمارا لا يفهم منه البهيمة والبليد معا ومنهم من ادعى استحالة الجمع لان اللفظ للمعنى بمنزلة اللباس للشخص فيمتنع استعماله لمعنيين حقيقة فى احدهما مجازا فى الاخر كما يمتنع استعمال الثوب الواحد بطريقي الملك والعارية واما استعارة الراهن ثوب الرهن من المرتهن فجائز وتصرفه فيه بالملكية ولذا لا يضمن المرتهن هلاكه حتى لا يسقط الدين ولان الموضوع له بمنزلة المحل للفظ والشيء الواحد لا يكون مستقرا فى محله ومجاوزا اياه ولان المعنى الحقيقى متبوع والمجازى تابع فهو مرجوح والمرجوح لا يدخل تحت الارادة مع وجود الراجح ولانه يلزم ارادة الموضوع له لكان المعنى الحقيقى وعدم ارادته للعدول عنه الى المجازى وهو محال لان الحقيقة توجب الاستغناء عن القرينة والمجازية يوجب الاحتياج اليها وتنافى اللوازم يقتضى تنافى الملزومات ورده العلامة فى التلويح بان حديث الملك والعارية ان كان اثباتا للحكم بطريق القياس فباطل لان الامتناع فى المقيس عليه مبني على الاستحالة شرعا فمن اين تلزم استحالة اطلاق اللفظ وافادة المعنيين معا وان كان تمثيلا للمعقول بالمحسوس فلا دليل على دعوى الاستحالة وهي ممنوعة ودعوى الضرورة فيها غير مسموعة على ان اللفظ عند الجمع يكون مجازا فقط اذ المجموع غير المعنى الموضوع له ودعوى استقرار اللفظ فى المعنى وحلوله فيه وتجاوزه عنه ممنوعة اذ لا معنى لاستعمال اللفظ في المعنى الا ارادته عند اطلاق اللفظ فلا حلول واما رجحان المتبوع فلا نزاع فيه

اذا دار اللفظ بين المعنيين واما الكلام فيما اذا قامت قرينة على ارادة التابع ايضا
مثل رايت اسدين يرمى احدهما ويفترس الآخر ولا خفاء في جواز ارادة التابع فقط بمعونة
القرائن فضلا عن ارادته مع المتبوع ودعوى ان ارادة الموضوع له ممنوعة لم لا يجوز ان
يراد المجموع ويكون كل منهما داخلا تحت المراد وكذا القول بتنافي اللوازم لان استغنائه
عن القرينة معناه ان المعنى الحقيقي يفهم بلا قرينة وهو لا ينافي نصب القرينة على ارادة المعنى
المجازي وان اريد به ان المجاز مشروط بالقرينة المانعة عن ارادة الموضوع له ينافي الحقيقة
فالمشروط بالقرينة انما هو كون اللفظ مجازا لا ارادة المعنى المجازي الذي يتصل بالمعنى
الحقيقي بنوع علاقة وقد تقدم ان اللفظ عند ارادة المعنى المجازي الذي يتصل بالمعنى الحقيقي
بنوع علاقة هذين المعنيين معا مجاز اذ مجموع المعنى الحقيقي والمجازي معنى مجازي
للفظ اذ المجموع غير الحقيقي الموضوع له وحده وح فاللازم قرينة على انه وحده ليس
بمراد كما تقدم من مثال رايت اسدين يرمى احدهما ويفترس الآخر واذا قامت القرينة
على ان المعنى الحقيقي وحده ليس بمراد فلا ينافي ذلك كونه داخلا تحت المراد وبهذا الكلام
ان ما استدل به القاآني على منع الجمع بان اللفظ اذا تجرد عن القرينة فاما ان يحمل على حقيقته
او على مجازه او عليهما او لا على واحد منهما والثاني والثالث باطلان اذ اللفظ على
التقديرين مجاز فلا بد من القرينة وكذا الرابع باطل اذ يكون اللفظ مهملا او مجملا
وذلك خلاف الاجماع فتعين الاول ثم قال وهذا برهان بديع استنبطته لكنه ينتقض
بالكناية ويمكن الجواب بتخصيص المدعى ليس بمحكم الصنع لا للانتقاض بالكناية اذ لا نقض
لان الكلام في ارادة المعنيين مقصودا كل منهما بالحكم كما تقدم والمقصود بالحكم في
الكناية انما هو المعنى الثاني بل لان النزاع كما تبين انما هو عند قيام القرينة على ارادة
مجموع المعنيين اذ عند عدمها يتعين الحقيقة بلا خلاف ثم التحقيق كما في التلويح ان
الخلاف في هذا فرع استعمال المشترك وان اللفظ موضوع للمعنى المجازي بالنوع
فهو بالنظر الى الوضعين بمنزلة المشترك فمن جوز ذلك جوز هذا ومن لا فلا وان
الحق في منع الجمع انما هو الاستناد الى اللغة ثم فرع على ذلك بقوله

لذاك حر الاصل ان بالمال ... اوصى ان ادعوه للموالي
على مواليهم هنا لا يصدق ... ونصفه يحويه فرد معتق

يعني ان حر الاصل اذا اوصى بماله لمواليه لا يتناول لفظ موالي مواليه لان اطلاق المولى
على المعتق حقيقة وعلى معتق المعتق مجاز والجمع بينهما ممتنع فاختص مواليه بالوصية
بخلاف ما اذا كان للموصي موال اعتقهم وموال اعتقوه حيث تبطل الوصية لان اطلاق
المولى عليهما بالاشتراك ولا عموم للمشترك ولم يبين فبطلت فلذا قيدنا بحر الاصل
هذا واذا لم يكن له موال بل موالي الموالي استحقوا الوصية اتفاقا لتعين المجاز وقوله
ونصفه يحويه الخ يعني اذا كان له معتق بفتح التا واحد استحق نصف الموصى به
سواء كان الثلث او اقل او اكثر عند الاجازة او عدم الوارث فالنصف الثاني يرد
الى الورثة عند الامام ولا يعطى لموالي الموالي اذ كانوا لما تقدم من امتناع الجمع وعندهما
يعطى لموالي الموالي عملا بعموم المجاز وفي ذكر استحقاق الواحد النصف اشارة
الى ان الجمع اقله اثنان كما هنا لما تقدم من ان حكم الوصايا كالمواريث واما اذا كان
له اولاد معتق بفتح التا فحكمهم عند عدمه كحكمه

وما بخمر غير خمر يلحق ... ولفظة الابنا ليست تصدق
على بني البنين لا امتراء ... ونظم اولا مستم النسا

يعني لا يلحق غير الخمر بالخمر في ايجاب الحد كالمنصف والمثلث من الاشربة بقوله عليه الصلاة
والسلام من شرب الخمر فاجلدوه لان الخمر حقيقة النيء من ماء العنب اذا غلا واشتد
وقذف بالزبد واطلاقها على غيره مجاز فلا يراد لامتناع الجمع وانما وجب الحد
عند السكر بالاجماع ثم عدم الالحاق بالخمر في الحد اما الحرمة فثابتة في الاشربة
على ما عرف في الفقه وقوله ولفظة الابنا الخ يعني لو اوصى لابناء فلان اختص
بها بنوه لصلبه لانه الحقيقة ولا شيء لبني بنيه لانه مجاز فلا يرادان معا
وهذا عنده واما عندهما فيستحقها الجميع عملا بعموم المجاز ولو اوصى لابناء فلان
وله ذكور واناث كان للذكور خاصة عنده وعندهما للذكور والاناث وهو احد
قوليه وان كانت له اناث خاصة فلا شيء لهن وان اوصى لاولاده فللذكور والاناث
الصلبية مختلط او منفرده وان كان له اولاد واولاد ابن فعنده للاولاد الصلبية
وعندهما للجميع وقيل للصلبية خاصة اتفاقا لان الاولاد لا يطلق عرفا على اولاد
الابن بخلاف الابناء كما في التلويح وقوله ونظم مسند الى الاخر اي النظم الكريم وهو

قوله سبحانه او لامستم النسآ وخبره قوله

لیس المراد فیه مسا بالید فذا مجازه بلا تردد
هو المراد مثل ما الحقیقه فیما مضی من قبله الطریقه

ای لیس المراد فی قوله تعالی او لامستم النسا المس بالید الذی هو المعنی الحقیقی للمس لان المجازی هذا مراد بلا تردد فان القائل بان المس بالید ناقض مستدل به قال بان التیمم للجنب جایز مستدلا به فحیث تعین المجاز لا یجوز الحقیقة التی هی مس بالید لامتناع الجمع بین الحقیقة والمجاز وذلک مثلما کانت الحقیقة فیما تقدم من المسایل الثلاث اعنی الوصیة للموالی والحاق غیر الخمر بها والوصیة لابنا فلان هی الطریقة المرادة قطعا فلا یجوز ان یراد مع ذلک المعنی المجازی لئلا یلزم الجمع ایضا وهذا بنا على ان حقیقة اللمس المس بالید وان الجماع مجازه ومشی بعض الفقها على عکسه حتى نقل عن ابن السکیت اللمس اذا قرن بالمراة یراد الجماع تقول العرب لمست المراة اذا جامعتها کذا فی بعض شروح المنار

وارد على الاسناد الموالی یستامن الکفار بالمقال
بظاهر الاسم الفروع تدخل لشبهة بها الامان یحصل

جواب سوال یرد على المسئلة الاولى والثالثة حاصله ان الکفار لو قالوا آمنونا على ابنائنا او اولادنا وموالینا فان ابنا هولاء یدخلون فی روایة فیلزم الجمع بین الحقیقة والمجاز فاجاب بان شمول الامان ایاهم لیس لتناول اللفظ بل لان الامان لحقن الدم وهو مبنی على التوسع اذ الانسان بنیان الرب تعالى فیبنى على الشبهات واسم الابنا قد یتناول الفروع مثل بنی هاشم فجعل مجرد صورة الاسم شبهة اثبت بها الامان ثم لما ورد علیه ان الکفار لو قالوا امنونا على ابائنا وامهاتنا لم تدخل الاجداد والجدات ولا شبهة ان ظاهر الاسم یورث شبهة بدخول الاصول فی الابا والامهات اذ المقام فی المسلتین واحد اجاب بقوله

ولم یکن الاجداد والجدات اذ قیل ابآ وامهات
لان ذاک کان ثم بالتبع فی الفروع لا الاصول تبع

ای ان الاجداد والجدات وان کانوا یتعلق تناول الاسم لکنهم اصول خلقة فلا یدخلون بالدلیل الضعیف لان الاصالة الخلقیة تعارضه بخلاف ما ذکر ثم ای هناک

ف

٨٧

فی مسئلة ابنا الابنا اذ هم تبع صرف من غیر اصالة وهذا على وفق ما فی کتب الاصول واورد علیه ان الاب والام بمعنى الاصل لغة قال تعالى هن ام الکتاب وقال تعالى والد ابائک ابراهیم واسحاق الآیة فهلا حملتم الابا والامهات على الاصول هنا واجاب القاآنی بان حمل الاب والام على الاصل مجاز فلا یصار الیه بدون القرینة وانت خبیر بانه بعد تسلیم مجازیته لا قرینة اوضح من مقام الاستیمان قال فی التحریر الحل على عموم المجاز فی الاصول والفروع اوجه فیدخل الجمیع ثم لما کان المقام مظنة سوآل وهو ان یقال ان من حلف لا یدخل دار فلان یحنث اذا دخل دارا یسکنها فلان سوا کانت ملکا له او بطریق الاجارة وکذا العاریة مع ان دار فلان حقیقة فی الملک مجاز فی الاجارة والعاریة لصحة النفی فی غیر الملک وکذا ان حلف لا یضع قدمه فی دار فلان فانه یحنث فی الدخول حافیا او منتعلا مع ان وضع القدم حقیقة فیما اذا کان حافیا مجاز فیما اذا کان منتعلا لان وضع الشیء فی الشیء ان یجعل الثانی ظرفا له بلا واسطة کوضع الدراهم فی الکیس فی البیت فکان فی هذین المسئلتین جمع بین الحقیقة والمجاز اجاب بقوله

لکن شمول الملک والاجاره فی حلفه لا یدخلن داره
کحلفه فی نفی وضعه القدم فی داره فالحنث فیه یلتزم
ان یدخل الدار بها بالنعل او حافیا فلیس من ذا الفصل
وانما المجاز ذو شمول لنسبة السکنى وللدخول

یعنی ان ذلک لیس من هذا الفصل ای فصل الجمع بین الحقیقة والمجاز وانما هو من عموم المجاز وهو استعمال اللفظ فی معنى مجازی یکون المعنى الحقیقی فردا من افراده وذلک لان وضع القدم مجاز فی الدخول لکون المعنى الحقیقی مهجورا اذ لو اضطجع ووضع القدمین فی الدار وکان باقی جسده خارجها لا یقال انه وضع القدم فیها ولذا لو وضع القدم بلا دخول لم یحنث کما ذکره قاضی خان فان ذلک حقیقة لغویة وهی مهجورة فلا یحنث بها وله حقیقة عرفیة وهی الدخول ماشیا وهی غیر مهجورة حتى لو نواها لم یحنث بالدخول راکبا کما لو نوى الدخول حافیا لم یحنث منتعلا وله مجاز وهو الدخول من باب ذکر السبب وارادة المسبب فیحنث على ای کیفیة دخل باعتبار عمومه عند عدم النیة وکذا یراد بدار فلان کون الدار منسوبة الیه بالسکنى اما حقیقة وهو ظاهر او

قاآنی

ولالة بان تكون ملكا له فيتمكن من السكنى فيها فيحنث فى دار تكون ملكا لفلان ولا ابن ملك
يكون ساكنا فيها سواء كان غيره ساكنا فيها او لا لقيام دليل السكنى التقديرى وهو الملك
كما صرح به فى الظهيرية والخانية لكن ذكر شمس الائمة انه لو كان غيره ساكنا فيها لا يحنث ١
لانقطاع النسبة بفعل غيره كما فى التلويح واختار صاحب المنار ما ذهب اليه شمس الائمة
فانه قال فيه ان عموم المجاز هو نسبة السكنى ثم قال فى شرحه انه اذا كان الساكن فى الدار
غير فلان لم يحنث وان كانت مملوكة لفلان لعدم شرط تسمية السكنى وان اضيفت اليه
باعتبار الملك فمن قال من شراح المنار ان الاضافة فى لا يدخل دار فلان مطلقة معناها
كون الدار منسوبة اليه بوجه ثم قال فعلى هذا لو قال المصنف وكونها منسوبة اليه
بوجه مكان قوله ونسبة السكنى لكان اظهر فقد فسر كلامه بما لا يرضاه لانه لو اريد
بالاضافة كون الدار منسوبة اليه بوجه كان موجبه الحنث فيما اذا كانت الدار ملك
فلان وكان غيره ساكنا فيها لوجود الاضافة الى فلان بوجه وهو الملك وقد صرح
صاحب المنار فى شرحه بخلافه كما سمعت ∴

والبوم للوقت وذاك يشمل ∴ فالليل كالنهار فيه يدخل

فحنث بانت يوم يقدم ∴ حر بمطلق القدوم يجزم

جواب عما يورد فى هذا المقام من انه اذا قال لعبده انت حر يوم يقدم زيد فقدم
ليلا او نهارا يحنث مع ان اليوم حقيقة فى النهار مجاز فى الليل فيلزم الجمع بين
الحقيقة والمجاز وحاصل الجواب ان المراد باليوم مطلق الوقت وهو شامل لليل
والنهار بعموم المجاز ولا جمع فيه ووجهه ان اليوم اذا تعلق بفعل لا يمتد كالتحرير
كان لمطلق الوقت مجازا واذا تعلق بفعل يمتد يراد حقيقته وهو النهار والمراد
بالممتد ما يصح تقديره بمدة مثل لبست الثوب يوما وركبت الفرس يوما بخلاف
قدمت يومين ودخلت ثلاثة ايام وذلك لان اليوم حقيقة فى النهار فلا يعدل عنه
الا عند تعذره وذلك فيما اذا كان الفعل الذى تعلق به اليوم غير ممتد لان الفعل
المنسوب الى ظرف الزمان بواسطة تقدير فى دون ذكره يقتضى كون الظرف معيارا
غير زائد عليه مثل صمت الشهر يدل على صوم جميع ايامه بخلاف صمت فى الشهر
فاذا امتد الفعل امتد الظرف فيكون معيارا له فيصح حمل اليوم على حقيقته واذا لم يمتد

الفعل

الفعل لم يمتد الظرف لان الممتد لا يكون معيارا لغير الممتد فلا يصح حمل اليوم على النهار
الممتد بل يجب ان يكون مجازا عن جزء من الزمان لا يعتبر فى العرف ممتدا وهو الآن
سواء كان من الليل او النهار والحاصل ان الفعل اذا كان غير ممتد لا يمكن حمل اليوم على
حقيقته فيصار الى المجاز والقرينة ح عدم امكان الحقيقة واذا كان ممتدا امكنت الحقيقة
فلا يصار الى المجاز وليس فى ذلك اشعار باحتياج الحقيقة الى القرينة كالمجاز كما ظن ابن ملك
هذا واما ما وقع فى كلام صاحب الهداية وغيره مما يشعر بان المعتبر هو المضاف اليه
حيث قال فى مثل انت طالق يوم اتزوجك او اكلمك ان التزوج والتكلم لا يمتد
ففى التلويح انه من مساهلاتهم حيث لم يختلف الجواب لتوافق المتعلق به والمضاف اليه
فى الامتداد وعدمه اما اذا اختلفا كامرك بيدك يوم يقدم فلان فقد اتفقوا على اعتبار
ما تعلق به الظرف لا ما اضيف اليه حتى لو قدم ليلا لا يكون الامر بيدها لان كون الامر
بيدها مما يمتد وانما جعلوا التكلم غير ممتد مع انه يقبل التقدير بالمدة وجعلوا القعود
والجلوس والركوب مما يمتد لان امتداد الاعراض انما هو بتجدد الامثال والجلوس
ونحوه مما يكون فى المرة الثانية مثله فى الاولى فجعل كالعين الممتد بخلاف الكلام فان
المتحقق فى المرة الثانية الثانية لا يكون مثله فى الاولى فلا يتحقق تجدد الامثال وانما
جعلوا التخيير والتفويض مما يمتد والطلاق والعتاق مما لا يمتد مع انه ان اعتبر الانشاء
والحدوث فالكل غير ممتد وان اعتبر الكون على صفة التفويض والعتاق مثلا فالكل
ممتد لان المراد فى الطلاق والعتاق وقوعهما اذ لا فائدة فى تقييد كونها مطلقة
وكونه معتقا بالزمان لانه لا يقبل التوقيت بالمدة بخلاف التخيير والتفويض لانه يصح
كونه يوما او يومين واما ما ذكروا فى امرك بيدك اليوم وغدا انه يدخل الليل فليس
بناء على ان اليوم لمطلق الوقت بل على انه بمنزلة امرك بيدك يومين وفى مثله يستتبع
اسم اليوم الليلة بخلاف ما لو قال امرك بيدك اليوم وبعد غد فان اليوم المفرد
لا يستتبع ما بازائه من الليل ولم يعتبر الامتداد وعدمه فى الفعل الذى اضيف
اليه اليوم مع ان اليوم ظرف له ايضا فيمتد بامتداده كالفعل الذى هو متعلق اليوم
لان الفعل المضاف اليه ظرف من حيث المعنى الا انه لم يتعلق به تتقيد به حتى
يلزم كون الظرف معيارا له فيوم يقدم زيد بمنزلة اليوم الذى يقدم فيه زيد وكذا

يوم يركب ويكفي وقوع الفعل في جزء من اجزآء اليوم وقد يجاب بان ظرفية العامل قصديه لاضمنية وحاصله لفظا ومعنى لا مقتصرة على المعنى بخلاف المفعول المضاف اليه فاعتبار العامل اولى عند اختلافهما بالامتداد وعدمه ثم الحكم المذكور انما هو عند الاطلاق والخلو عن الموانع فلا يمتنع مخالفته بمعونة القرائن كما في احسنوا الظن يوم ياتيكم الموت وانت حر يوم تنكسف الشمس على انه لا مانع من حمل اليوم في الاول على النهار وبعلم الحكم في غيره بدليل العقل وفي الثاني على مطلق الوقت ويحصل التقييد باليوم من الاضافة كذا في التلويح ∴

∴ وان نوى اليمين في صومي رجب ... على للرحمن صوم رجب ∴

∴ وانه نذر كذا يمين ... فنذره بصيغه يكون ∴

∴ لكنما اليمين فيه موجب ... كمن شرى القريب حيث يوجب ∴

∴ عتق القريب فهو شرعا جرا ... والملك بالعقد بحيي ما شرى ∴

جواب سوآل حاصله انه اذا قال لله على صوم رجب ونوى اليمين كان نذرا ويمينا وهما معنيان مختلفان اذ موجب النذر الوفآء به والقضا عند الفوت وموجب اليمين المحافظة على البر والكفارة عند الفوت ولا ريب ان اللفظ حقيقة في النذر مجاز في اليمين فيلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز وهذا على قولهما لا على قول ابي يوسف فان المسئلة على ستة اوجه اما ان لا ينوي شيا او ينوى النذر مع نفي اليمين او بدونه او ينوى اليمين مع نفي النذر او بدونه او ينوى النذر واليمين معا والثلاثة الاول نذر بالاتفاق والرابع يمين بالاتفاق وفي الاخيرين خلاف واليهما الاشارة بقوله وان نوى اليمين اى مع نية النذر او من غير تعرض له بالنفي والاثبات فعند ابي يوسف الخامس يمين والسادس نذر وعندهما كلاهما نذر ويمين ثم المراد برجب رجب هذه السنة المستقبلة اذ به يظهر اثر وجوب القضا والكفارة بفوته بلا صوم اذ لو اريد اى رجب كان وعمر لم يظهر اثر القضا والكفارة الا في الوصية لان الفوات لا يتحقق ح الا بالموت حتى قيل انه لذلك وقع في كلام فخر الاسلام غير منون لانه معدول عن الرجب بلام العهد والا فهو منصرف اذ ليس فيه الا العلمية وفي الحديث ان رجبا شهر عظيم وتعريبه

الجواب ان هذا الكلام نذر بصيغته لانها موضوعة لذلك يمين بموجبه لان النذر ايجاب المباح وايجابه يوجب تحريم ضده الذى هو مباح ايضا كترك صوم رجب وتحريم المباح يمين لقوله تعالى يا ايها النبي لم تحرم ما احل الله لك الى قوله تعالى قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم فانه صريح في ان تحريم النبي عليه الصلاة والسلام مارية او العسل يمين مستتبع للكفارة وما نقله في الكشاف من انه عليه الصلاة والسلام قال والله لا اقربك بصريح اليمين فلا يقدح في هذا الاستدلال اذ العبرة بصريح النص لا بخصوص السبب على انه لا ينافي ان يكون اتى بصريح التحريم ايضا وحاصل الجواب ان الصيغة حقيقة لا تجوز فيها واليمين لازم لها ودلالة اللفظ على لازم معناه لا يكون بطريق المجاز لان الحقيقة تدل على جزء المعنى وعلى لازمه تضمنا والتزاما وفهم الجزء واللازم قد يكون من حيث انه نفس المراد فاللفظ مجاز وقد يكون من حيث انه جزء المراد او لازمه فاللفظ حقيقة كما اذا فهم الجدار من لفظ البيت والشجاعة من لفظ الاسد مستعملين في معناهما والجمع بين الحقيقة والمجاز وان كان عبارة عن ارادتهما من اللفظ لكن ليس المراد مطلق الارادة بل ان يراد ارادة قصدية وهو موطن النزاع واراد لوازم الحقايق بطريق التبعية للحقايق وكونها لازمة لها ليس بجمع بين الحقيقة والمجاز في الارادة القصدية وهذا معنى قولهم ان اسم الذات مستجمع لجميع الصفات فيعمل في الاحكام بحسب الاعتبارين كالهبة بشرط العوض والاقالة فيسميان بيعا لان البيع من لوازمهما وشرآء القريب اعتاقا لانه من لوازمه وموجباته كما حققه بعض العلما فلا يرد ان ثبوت اليمين لما توقف على الارادة فقد اريد باللفظ موضوعه وهو ايجاب العبادة وغير موضوعه وهو اليمين ولا معنى للجمع سوى هذا كما اورده بعض شراح المنار تبعا لما في التلويح نعم اورد عليه ان تحريم المباح اذا كان موجبه كان يمينا وان لم ينو كشرآء القريب حيث يعتق بلا نية والا فهو جمع بين الحقيقة والمجاز واجاب في التنقيح بانه لا جمع بينهما في الارادة لانه نوى اليمين ولم ينو النذر لكن ثبت النذر بصيغته واليمين بارادته وهذا الكلام من قبيل الانشآآت وفيها يمكن ان يثبت المعنى الحقيقي وان لم ينو والمجازي ان اراده ورده في التلويح بانه انما يصح فيما اذا نوى اليمين فقط واما اذا نواهما جميعا تحققت ارادتهما ثم قال فان قلت لا عبرة بارادة النذر لانه ثابت

ابن ملك

ابن ملك

بنفس الصيغة من غير تاثير للارادة فكانه لم يرد الا المعنى المجازى قلت فلا يمتنع الجمع
بينهما فى شىء من الصور لان المعنى الحقيقى ثبت باللفظ فلا عبرة بارادته ولا تاثير لها
واجاب القاآنى بانا لا نسلم ان تحريم المباح اذا كان موجبه يلزم ان يكون يمينا وان
لم ينو وانما يكون كذلك ان لو كان تحريم المباح يمينا وهو ممنوع والمعنى فيه ان كون تحريم
المباح يمينا انما عرف بالنص فى موضع كان ذلك التحريم قصدا لا ضمنا فيقتصر عليه
فاذا نوى تحريم يكون التحريم الثابت به يمينا لوجود شرطه او يقال المدعى ان ايجاب المباح يصلح
يمينا فلا يعتبر ما لم توجد النية بخلاف مسئلة الشرى فان ملك القريب علة العتق والعلة ترد
المعلول فيثبت وان لم ينو وانت اذا تاملت هذا الكلام على هذا النسق علمت ما فى كلام ابن ملك
من الخلل الشنيع **ثم المجاز عين الاستعاره لا فرق بين ذين فى العباره**
يعنى ان المجاز يرادف الاستعارة عند الاصوليين لا فرق بينهما فى اطلاقهم واما عند البيا
فالاستعارة مجاز خاص لانهم قسموا المجاز الى المجاز المرسل وهو ما يكون علاقته غير المشابهة
والى الاستعارة وهو ما يكون علاقته المشابهة
والاتصال صورة او معنى ما بين شيئين عليه تبنى
يعنى ان مبنى الاستعارة هو الاتصال بين الشيئين صورة او معنى لان كل موجود من المحسوسات
موجود بصورته او معناه لا ثالث لهما فلا يثبت الاتصال بين الشيئين الا من احد هذين
الوجهين والمراد بالمعنى المعنى الخاص المشهور كما اشار اليه بقوله
وذا كما بين الشجاع والاسد والغيث والسماء عند الصدد
الاشارة بذا الى الاتصال المذكور اى هو كالاتصال بين الشجاع والاسد فانه اتصال فى معنى
خاص اشتهر به الاسد حتى لو لم يكن خاصا لم تصح الاستعارة فلم تجز تسمية شخص اسدا
باعتبار الحيوانية وكذا لو لم يكن مشهورا كتسمية الابخر والمحموم اسدا لعدم شهرة الاسد
بهذين الوصفين وان كانا من لوازمه ولو جازت الاستعارة بكل معنى لم يبق للكلام
طراوة ولا للبليغ المتحرج للاستعارة البديعة فضل على غيره وهذا كالقياس انما يصح
بالوصف الصالح المعتبر والا لم يبق للمجتهد مزية على من سواه وقوله والغيث والسماء
مثال للاتصال صورة وهو المجاورة فان السماء اسم للسحاب والمطر ينزل منه فبينهما اتصال
صورة لا معنى اذ لا مناسبة بين معنى المطر والسحاب قال الشاعر اذا نزل السماء بارض قوم

وجيناه

ابن ملك

٩١

رعيناه وان كانوا غضابا اى اذا نزل المطر
ثم اتصال ما الى الشرع انتسب ان كان فى مسبب مع السبب
او بين علة مع المعلول فذاك للصورة كالمثيل
يعنى ان الاتصال فى الشرعيات بين السبب والمسبب وبين العلة والمعلول نظير الاتصال
فى الصورة بين المحسوسات لان معنى السبب الافضاء ومعنى المسبب ليس كذلك ومعنى العلة
التاثير والمعلول ليس كذلك فكان هذا الاتصال بالمجاورة بينهما نظير اتصال المطر بالسحاب
فلا اتصال بينهما معنى وانما الاتصال بينهما بالمجاورة فكذا بين السبب والمسبب والعلة
والمعلول **والاتصال اذ يكون المبنى كيفية الشرع نظير المعنى**
قوله الاتصال مبتدا خبره قوله نظير المعنى يعنى ان الاتصال بين الشرعيات اذا كان الاتفاق
فى كيفية شرعه لوصفه هو نظير الاتصال فى المعنى بين الحسيات قال فى التوضيح انه كما يشترط
للاستعارة فى غير الشرعيات اللازم البين فكذلك فى الشرعيات واللازم البين للتصرفات
الشرعية هو المعنى الخارج عن مفهومها الصادق عليها الذى يلزم من تصورها تصوره
انتهى وذلك كما بين الوصية والارث فان كلا منهما استخلاف بعد الموت اذا حصل الفراغ
من حاجة الميت كالتجهيز والدين فيجوز استعارة احدهما للآخر كقوله تعالى يوصيكم الله فى
اولادكم اى يورثكم وكذا الهبة والصدقة كل منهما تمليك بغير عوض فجاز استعارة الهبة
للصدقة فيما اذا وهب الفقير شيا حتى لم يكن له الرجوع وتصح مع الشيوع فيما اذا وهب لفقيرين
واستعارة الصدقة للهبة فيما اذا تصدق على الغنى حتى صح الرجوع ومنع الشيوع اذا تصدق
على غنيين **ثم على النوعين كان الاول كل عليه ههنا يعول**
يعنى ان الاول وهو الاتصال بين الشرعيات مبنى على النوعين المذكورين اعنى اتصال العلة
بالمعلول واتصال السبب بالمسبب وهذا تمهيد لبيان اختلاف الحكم بين هذين النوعين حيث
جازت الاستعارة فى الاول من الجانبين وفى الثانى من جانب واحد كما سياتى بيانه
قريبا وهذا هو المراد بما وقع فى المنار وهو احسن مما وقع فى المغنى حيث قسم اتصال
السبب بالمسبب الى نوعين اتصال العلة بالمعلول واتصال الفرع بالسبب فانه بظاهره
تقسيم للشىء الى نفسه وغيره وان اجاب عنه شارحوه فايراده على ما فى المنار من مطامح
الانظار **اعنى اتصال ما يكون حكما بعلة لو ذاك جز سما**

ابن ملك

قوله وان اجاب ... حاصل جوابهم ان المراد بالسبب
ابعم العلة واما فى المنار فهو كما هنا خبر قياس
الى الاعتذار فالعجب من اعتذار ابن الملك من غير
موجب له فليراجع

مثل اتصال الملك بالشرا   يجازهها بلا امترا
في الجانبين من الاستعارة   كما اذا يقول في العباره

يعني ان اول هذين النوعين اتصال الحكم بالعلة كاتصال الملك بالشرا فيجوز فيه الاستعا من الجانبين فيذكر الحكم وتراد العلة وبالعكس لان كل واحد من الحكم والعلة يفتقر الى الآخر اذ الحكم لا يثبت الا بعلة فيكون مفتقرا الى العلة وتابعا لها من حيث الوجود والعلة لم تشرع لذاتها بل للحكم حتى لا تكون مشروعة في محل لا يتصور فيه شرع الحكم كبيع الحر ونكاح المحارم فكانت مفتقرة الى الحكم وتابعة له من حيث الغرض بمنزلة الآلة للشيء ولذا يعود الاحكام العلل المآلية والعلل الآلية فجازت استعارة كل منها للآخر كما اذا قال

ان عبدا اشتريت فهو معتق   اذا نوى الملك به يصدق
كان ملكت ان نوى الشراء   ديانة في ذين لا امتراء

تفريع على ما ذكر من جواز الاستعارة من الجانبين فلو نوى بالشرا الملك في الصورة الاولى ونوى بالملك الشرا في الثانية صدق ديانة لان الملك حكم الشرا والشرا علة له فجازت استعارة كل منهما للآخر وانما قيد بقوله ديانة لانه لا يصدق قضاء فيما فيه تخفيف عليه كما سيأتي قال في التحقيق ثم المراد من قول المشايخ في امثال هذا ديانة لا قضاء انه اذا استفتى فقيها يجيبه على وفق ما نوى لكن القاضي يحكم عليه بموجب كلامه ولا يلتفت الى نيته اذا كان في ذلك تخفيف عليه كما اذا استفتى ان عليه لفلان دينا وقد قضاه حيث يفتيه ببراءة ذمته لكن القاضي يحكم عليه بالدين ما لم يقم البينة على الايفا ثم ثمرة ذلك تظهر فيما نقله محمد رحمه الله في الجامع ان من قال ان اشتريت عبدا فهو حر فاشترى نصف عبد وباعه ثم اشترى النصف الآخر فانه يعتق عليه هذا النصف لان الشرط شرا العبد مطلقا من غير اجتماع وقد حصل ولو قال ان ملكت والمسئلة بحالها لا يعتق لان المقصود من مثل هذا الكلام في العرف الاستغنا بملك العبد لا مطلق الملك الا ترى ان الرجل يقول ما ملكت مائة درهم قط ويعد صادقا وان ملك الفا متفرقة والاستغنا بالملك انما يظهر عند الاجتماع في الملك بخلاف الشرا اذ الملك فيه ليس بلازم حتى اذا قال ان اشتريت عبدا فامرأته طالق فاشتراه لغيره يحنث ثم لو قال في الصورة الاولى عنيت بالشرا الملك وفي الثانية عنيت بالملك الشرا صدق فيهما ديانة لجواز

الاستعارة

٩١

الاستعارة من الجانبين ولا يصدق قضاء فيما فيه تخفيف عليه وهو ان يريد بالشرا الملك حيث يشترط الاجتماع لا لعدم صحة الاستعارة ويصدق فيما فيه تشديد عليه وهو ان يريد بالملك الشرا لانتفا التهمة هذا اذا كان العبد منكرا فان كان معرفا يعتق النصف في الفصلين لان الاجتماع صفة مرغوبة فيعتبر في غير المعين لا في المعين لانه يعرف بالاشارة الى كمن حلف لا يدخل هذه الدار فدخلها خربة يحنث ولا يعتبر صفة العمران بخلاف غير المعينة ولان الانسان في العادة انما يخبر عن نفسه ان يقول ما ملكت هذا الالف اذا ملكه متفرقا وذلك لانه بدون الاشارة الى المعين قصده نفي الغنا عن نفسه ولم يحصل الغنا اذا ملكه متفرقا وفي المعين قصده نفي الملك عن المحل وقد كان ملكه على المشار اليه ثابتا وان كان في ازمنة متفرقة قال ابن نجيم رحمه الله تعالى ويمكن تصوير المسئلة فيما اذا اشترى العبد بشرط الخيار له فانه يصدق في الاولى ديانة لا قضاء لما فيه من التخفيف عليه اذ لولا نيته لوقع العتق بالشرا وسقط الخيار وفي الثانية يصدق ديانة وقضاء لانه تشديد عليه ويمكن تصويرها ايضا فيما اذا نوى بالشرا الملك فلكه بهبة او نوى بالملك الشرا فوصله كما لا يخفى

ومثله سبب مع السبب   والاتصال بين ذين قد وجب
كملك متعة اذا ما زالا   اذ زال ملك العين لا محالا

الا ان السبب ههنا السبب المحض وهو كما ذكر صدر الشريعة في التوضيح ما يفضي الى الشيء ولا يكون شرعيته لاجله كملك الرقبة اذ ليس شرعيته لاجل حصول ملك المتعة لان ملك الرقبة مشروع مع امتناع ملك المتعة كما في العبد والاخت من الرضاع ونحوهما وكذا ازالة ملك الرقبة سبب لازالة ملك المتعة حتى لا يصح ملك المتعة بعده الا بالنكاح وليست شرعية ازالة ملك الرقبة لاجل ازالة ملك المتعة فقد لا تستند ازالة ملك المتعة اليه كما ذكرنا في العبد والاخت من الرضاع لم تشرع لاجلها وهذا بخلاف العلة فانها انما شرعت للحكم حتى لا تكون مشروعة في محل لا يتصور فيه شرع الحكم كما قدمنا فان قلت المعتبر في المجاز هو السببية والمسببية بين المعنى الحقيقي والمجازي ليطلق اسم السبب على المسبب ولا ريب ان معنى العتق اعني مدلوله ليس زوال ملك الرقبة بل ثبوت القوة كما ذكروه وانما زوال الملك هو الغرض من العتق لا مفهوم اللفظ قلت ذكر المحقق التفتازاني انه قد يقام الغرض من المعنى الحقيقي مقامه ويجعل كانه نفس الموضوع له فيستعمل اللفظ الموضوع لاجل

العتق

ابن ملك

هذا الغرض فی سببه مجازا كالبیع والهبة الموضوعین لغرض اثبات ملك الرقبة فانه
ملك المتعة حتی صح النكاح الذی هو ملك المتعة بالبیع والهبة فتلخص من هذا كله ان لیس المراد
هنا بالسبب ما یعم العلة بل السبب المحض وان ملك الرقبة سبب ملك المتعة ثبوتا وزوالا
لا علة له وان المراد انه اذا كان زوال ملك الرقبة سببا لزوال ملك المتعة صح اطلاق اسمه علیه
اطلاقا لاسم السبب علی المسبب وهذا علی وفق ما فی المنار فمن قال من شراحه ان المراد
من السبب اعم من السبب المحض والسبب الذی فیه معنی العلة وان ملك الرقبة علة لملك
المتعة وان فی قول صاحب المنار كاتصال زوال ملك المتعة بزوال ملك الرقبة حذف مضاف
ای كاتصال زوال ملك المتعة بالفاظ زوال ملك الرقبة فقد تعسف وتكلف كمن قال

ابن نجیم

من شراحه ایضا ان المراد ان قول القائل انت حرة سبب لزوال ملك المتعة لكونه مفضیا
لا علة لتخلل الواسطة وهی زوال ملك الرقبة الی هنا كلامه اذ قد عرفت ان السببیة انما
هی بین زوال ملك الرقبة الذی هو الغرض من العتق وبمنزلة مدلوله وبین زوال ملك
المتعة حتی صح اطلاق اسمه علیه اطلاقا لاسم السبب علی المسبب لا بین الفاظ العتق مثل قوله
انت حرة واعتقتك وبین زوال ملك المتعة وذلك بین لا ستره به

وصح فی هذا استعارة السبب للحكم دون عكسه فی المتحد

ای یصح فی هذا القسم الثانی وهو اتصال السببیة ان یستعار السبب للحكم فیطلق اسم السبب علی
المسبب دون عكسه وهو ان یستعار المسبب اعنی الحكم للسبب فیطلق اسم المسبب علی السبب فان
هذا لا یجوز عندنا خلافا للشافعی رحمه الله تعالی وذلك لان مبنی الاستعارة علی الافتقار
والافتقار ههنا من جانب المسبب لافتقاره الی سببه لكونه اثرا له واما السبب فهو مستغن
عن المسبب وان كان المسبب اثرا له لان افتقار المؤثر الی الاثر انما یكون اذا كان الاثر مقصودا
منه حتی لا یعتبر المؤثر بدونه كما قلنا فی جانب العلة ان شرعیتها لاجل المعلول حتی لم
تشرع فی موضع لم یشرع المعلول والسبب المحض مع المسبب لیس بهذه المثابة الا تری
الشراء الذی هو سبب لملك المتعة یتحقق بدونها كشراء الامة المجوسیة والاخت من الرضاع
والعبد خلاف العلة مع المعلول فحیث كان المسبب مفتقرا للسبب جاز استعارة اسم
السبب له وحیث كان السبب مستقلا بنفسه مشروعا لا لاجل المسبب لم یجز استعارة
اسم المسبب له لان مبنی الاستعارة علی ان یستعار اسم المفتقر الیه للمفتقر ولذا استعیر

اسم السماء للمطر دون العكس ومن هنا صح استعارة الفاظ العتق التی هی لازالة ملك الرقبة
للطلاق الذی هو ازالة ملك المتعة حیث كان الاول سببا للثانی ولم یجز العكس فلو
قال لزوجته انت حرة ونوی الطلاق طلقت ولو قال لامته انت طالق ونوی العتق
لا تعتق ومن هذا الباب انعقاد النكاح بلفظ الهبة حیث كانت الرقبة الذی هو سبب
ملك المتعة وكذا انعقاد الاجارة بلفظ البیع لان ملك الرقبة سبب لملك المتعة وانما
جاز اطلاق اسم الخمر علی العنب الذی هو سبب فی قوله تعالی حكایة انی ارانی اعصر
خمرا لاختصاص المسبب بالسبب لانه اذا كان مختصا به صار فی معنی العلة والمعلول
لانه لما لم یحصل الا به صار كان السبب موضوع له ومفتقر الیه والحاصل ان استعارة الملزوم
للازم تجوز كیف ما كان واما استعارة اللازم للملزوم فانما تجوز اذا كان مساویا
له فاذا كان المسبب مختصا بالسبب یوجد شرط الانتقال من اللازم فیجوز واما اذا كان
اعم فلا وفیه نظر لانه ینتقض من القوة والاتصال بالمعلول ما لیس للسبب مع المسبب
فلا یؤثر عمومه فی صحة الانتقال هذا واورد علی ما ذكر وامن الامثلة فی هذا المقام بانه
انما یصح فی البیع والملك لا غیره لانه لیس البیع والهبة سببین لملك المتعة الثابت
بالنكاح لاختصاصه بثبوت ملك الطلاق والایلاء والظهار ونحوه ولا الاعتاق
سببا لازالة الملك الثابت بالطلاق لاختصاصها بقبول الرجعة ونحوه ولا البیع سببا
لملك المتعة الثابت بالاجارة لاختصاصه بالخلو عن ملك الرقبة واسم السبب انما یطلق علی
ما هو مسبب عنه فالحق ان هذه الاطلاقات من قبیل الاستعارة وهی اطلاق اسم احد
المتباینین علی الآخر لاشتراكهما فی لازم مشهور هو اقوی واعرف فی احدهما كاطلاق
الاسد علی الرجل الشجاع فمعنی النكاح مباین لمعنی البیع والهبة لكنهما یشتركان فی اثبات
الملك وهو فی البیع اقوی والطلاق والعتاق متباینان لكنهما یشتركان فی ازالة
الملك وهی فی العتاق اقوی وكذا الاجارة والبیع متباینان یشتركان فی اثبات
ملك المنفعة وهو فی البیع اقوی فاستعیر احدهما للآخر ولم یجز العكس لما ان الاستعارة
انما تجری فی طرف واحد لئلا تفوت المبالغة المطلوبة من الاستعارة واجاب صاحب
الكشف بان ملك المتعة عبارة عن ملك الانتفاع والوطء وهو لا یختلف فی ملك
النكاح والیمین لكن تغایر الاحكام لتغایرهما صفة لا ذاتا فانه ثبت فی باب النكاح

بجواز استعارة المعلول للعلة وان كانت اعم منها كذا قال القاآنی واجیب بان للعلة مع

نقصودا وفي باب ملك اليمين تبعا ونحن اعتبرنا اللفظ لاثبات ملك المتعة في المحل ثبت
على حسب ما يحتمله المحل فاذا جعلنا لفظ الهبة مجازا اثبتنا به ملك المتعة قصدا لا تبعا فثبت
به احكام النكاح لا احكام ملك اليمين واجاب عنه العلامة في التلويح بانا لا نسلم انه يجب في
المجاز باعتبار السببية ان يكون المعنى الحقيقي سببا للمجازي بعينه بل بجنسه حتى يراد
بالغيث جنس النبات سواء كان بالمطر او غيره انتهى واما ما قيل في معرض الجواب ان الشرط لا
الى ما يصلح سببا كان الشرط في العلة الافتقار الى ما يصلح علة لان الحكم قبل وجوده
يفتقر الى جميع العلل على وجه البدل فان اراد به الصلاحية لكونه سببا وعلة لذلك الحكم
بعينه مع جميع لوازمه وروادفه فهو ممنوع اذ هو موطن النزاع لانا لا نسلم صلاحية
البيع مثلا لان يكون سببا لملك المتعة في النكاح المستتبع للطلاق والايلاء ونحوه
وان اراد الصلاحية في الجملة ولو لجنس المسبب فهو عين ما نقلناه عن التلويح من الجواب

وان تعذرت كذا اذ تهجر صير الى المجاز اذ يقرر
في حلف نفي الاكل من ذي النخلة ان قد نفى عن الثمار اكله
وحلفه في نفي وضع القدم في الدار فالدخول قد نفاه ثم

يعني اذا تعذرت الحقيقة يصار الى المجاز والمتعذر ما لا يصار اليه الا بمشقة كاكل النخلة
فمن حلف لا ياكل من هذه النخلة فانه انما نفى اكله من ثمرها لان اكل عينها متعذر
فيحنث باكله من ثمرها ولا يحنث باكل ناطفها ولا بنبيذ اتخذ منها وخلها ودبسها
المطبوخ واما اذا كانت عينها مما يوكل كقصب السكر والريباس فاليمين على اكل
العين اذ الحقيقة غير متعذرة واما اذا لم يكن لها ثمرة فعلى ثمنها كالخلاف
وهذا اذا لم يكن له نية واما اذا نوى شيئا يحتمله اللفظ فيمينه على ما نوى كما في التحقيق
وانما حنث بالاكل والمحلوف عليه عدمه لان اليمين اذا دخلت في النفي كانت للمنع فموجب
اليمين ان يصير الاكل ممنوعا وما لا يوكل عادة لا يكون ممنوعا باليمين كما في التوضيح
وكذا اذا كانت الحقيقة مهجورة والمهجور ما يتيسر اليه الوصول ولكن الناس تركوه
كوضع القدم فمن حلف لا يضع قدمه في دار فلان فان حقيقته وضع القدم حافيا
ولكن هذا المعنى مهجور والمتعارف فيه الدخول فيكون مرادا على اي وجه دخل
فهو انما نفى الدخول ثم اي هناك يعني في الدار

اي ملك

ويشبه المهجور عادة هنا ما هجر بالشرع قد تبينا
اي ان المهجور شرعا كالمهجور عادة لان ظاهر حال المسلم الامتناع عن المنهي عنه شرعا
لعقله ودينه من اجل التوكيل بالخصوم كان الجواب مطلقا مفهوم
اي لاجل ان المهجور شرعا كالمهجور عادة كان الجواب مطلقا مفهوما من التوكيل بالخصومة
اقرارا كان او انكارا لان الخصومة منازعة وهي منهي عنها لقوله تعالى ولا تنازعوا
فكان اللفظ قرينة مانعة شرعا عن ارادة حقيقة الخصومة دالة على انها مجاز عن
مطلق الجواب بطريق استعمال المقيد في المطلق ان اعتبرت الخصومة جوابا على
سبيل الدفع وبطريق استعمال الجزء في الكل ان اعتبرت جوابا رد تعالى مجموع
الامرين فيملك الوكيل الاقرار لكن عند القاضي فلو اقر عند غيره لا يصح اقراره ويخرج
من الوكالة وهو مستفاد من الجواب لانه لا يصح الا عند القاضي ويشمل هذا ما اذا
كان وكيل المدعي كما لو اقر بانه مبطل او وكيل المدعى عليه كما لو اقر عليه بثبوت الحق
هذا اذا وكله بالخصومة من غير استثناء فلو وكله بها غير جائز الاقرار صار وكيلا بالانكار
فقط في ظاهر الرواية او غير جائز الانكار كان وكيلا بالاقرار فقط ولو وكله غير جائز
الاقرار والانكار اختلف المتاخرون في صحته كذا ذكره ابن نجيم رحمه الله تعالى

كقوله والله لا اكلم هذا الصبي الحنث اذ يكلم
هذا الصبي اذ يكن بعد الكبر كذا اذا يكون في حال الصغر

يعني اذا حلف والله لا اكلم هذا الصبي لم يتقيد بزمن صباه بل يحنث ان كلمه حال صغره
وبعد كبره لان في ترك الكلام مع الصبي هجرانه وهو مهجور شرعا لان فيه ترك الرحمة وهو حرام
لقوله عليه الصلاة والسلام من لم يرحم صغيرنا ولم يوقر كبيرنا فليس منا فيكون حقيقته الثابتة
الهاء في الذات المقيدة بصفة الصبا مهجورة فيصار الى المجاز وهو مطلق الذات اطلاقا
لاسم الكل على الجزء لان الصبي ذات مع وصف الصبا فيحنث بالكلام معه مطلقا واورد
السمرقندي على هذا انه يستلزم محظورات اربعا ترك الترحم ما دام صبيا وترك التوقير
اذا كبر وترك المواصلة مع المؤمن وهو حرام فوق ثلاثة ايام واجاب القاآني بانها
ثبتت ضمنا فلا يعتبر والالتفات الى مباشرة المحظور قصدا فلو لم يحمل الصبي على الذات
لزم هجران الصبي قصدا وهو حرام بخلاف ما لو حلف لا يكلم صبيا حيث يتقيد بزمن صباه

وان كان مهجوراً شرعاً لان الصغر صارت مقصودة اذ بها يعرف المحلوف عليه كمن حلف
ليشربن من الخمر حيث يحنث بترك الشرب لانه وقع مقصوداً باليمين
ثم المجاز اذا يكون اغلباً مستعملاً في الاستعمال كان المذهب
لديه اولوية الحقيقة وخالفاه في هذه الطريقة
يعني اذا كان المجاز متعارفاً اغلب من الحقيقة في الاستعمال فعند ابي حنيفة رحمه الله تعالى يكون
الحقيقة اولى وخالفاه في ذلك وقالا ان المجاز المتعارف اولى هذا اذا كان المجاز اغلب فان لم
يكن اغلب منها فالعبرة بالحقيقة اتفاقاً واذا كانت الحقيقة مهجورة فالعبرة بالمجاز اتفاقاً
قيل مما يتفرع على هذا الاختلاف ما ذهب اليه ابو حنيفة رحمه الله تعالى من جواز الصلاة باية
قصيرة وما ذهبا اليه من عدم جوازها بما دون الاية الطويلة او ثلاث ايات قصار عملاً بقوله
تعالى فاقرأوا ما تيسر من القران فان له حقيقة مستعملة هو ما يطلق عليه اسم القران ومجازاً
متعارفاً هو ما يسمى قراءة عرفاً فرجح هو الاول ورجحا الثاني واورد انه ينبغي ان تجوز الصلاة
على اصله بما دون الاية وان اصلهما منتقض بما اذا حلف لا يقرأ القران حيث يحنث باية قصيرة
وانت خبير بان ما دون الاية غير داخل في الاية عنده لحمله المطلق على الكامل وهو ما يعد قرآناً
حقيقة وحكماً كالاية اما حقيقة فظاهر واما حكماً فلانها التي تحرم قراءتها على الجنب والحائض
فلا يتناول النص ما دون الاية واما الحنث بالاية القصيرة فللاحتياط عندهما قال في الاسرار
انما قالاه احتياطاً فان قوله تعالى لم يلد ثم نظر لا يتعارف قرآناً وهو قراءة حقيقة من
حيث الحقيقة حرم على الحائض والجنب ومن حيث العرف لم تجز الصلاة به احتياطاً كذا في
شرح الهداية كقوله والله لست اشرب من الفرات اذ لديه يوجب
بالكرع منها الحنث اولى الا من هذه الحنطة اذ تناولا
يعني لو حلف لا يشرب من الفرات يقع على الكرع عنده لانه الحقيقة فان من لابتداء الغاية
فيستدعي كون الشرب من الفرات قال في الكشاف في تفسير قوله تعالى فشربوا منه اي كرعوا
والكرع ان يشرب بفيه وهي حقيقة مستعملة وعندهما يقع على شرب ماء منسوب الى
الفرات وبالاخذ بالاواني لا تنقطع هذه النسبة فلو شرب من نهر منشعب منها لم يحنث
ومثله لو حلف لا ياكل من هذه الحنطة فانه يقع على عينها عنده لانها توكل نية ومقلوة
فلا يحنث باكل خبزها ودقيقها وعندهما يقع على الاجزاء التي تضمنتها هذه الحنطة كالدقيق

ابن ملك

وهذا

وهذا الخلاف عند عدم النية وعندها على ما نوى من حقيقة او مجاز
وقيل ان ذا لاصل مختلف اذ المجاز في التكلم الخلف
عنها الذي الامام لكن قالا بانه في الحكم لا محالا
يعني قال بعضهم ان الخلاف في رجحان الحقيقة المستعملة على المجاز حسبما بيناه مبني على
اصل مختلف فيه وهو ان المجاز هل هو خلف عن الحقيقة في التكلم او في الحكم فذهب ابو حنيفة
رحمه الله تعالى الى الاول وذهبا الى الثاني لان الحقيقة والمجاز من اوصاف اللفظ فاعتبار
الاصالة والخلفية في التكلم الذي هو استخراج اللفظ من العدم الى الوجود اولى ولهما
ان الحكم هو المقصود لا نفس اللفظ فاعتبار الاصالة والخلفية من حيث المقصود اولى
فانه يقل للعبد وهو اكبر في السن ذا ابني الخلاف يظهر
يعني تظهر ثمرة هذا الخلاف فيما اذا قال لعبده الذي هو اكبر منه سناً هذا ابني فانه يعتق
عند ابي حنيفة وعندهما وعند الشافعي لا يعتق وجه قولهم ان هذا الكلام لغو لان المجاز
خلف عن الحقيقة في اثبات الحكم ولابد لثبوت الخلف من تصور الاصل فيشترط ان يكون
الاصل في مخرج صحيح مثبتاً للحكم ولكن يتعذر العمل به لعارض فيخلفه المجاز في اثبات
الحكم كما في قوله لعبده الذي يولد مثله لمثله وكان معروف النسب من غيره هذا ابني لان له
مخرجاً صحيحاً مثبتاً للحكم وهو البنوة لولا العارض لجواز ان يكون مخلوقاً من مائه بالزنا
او شبهة لكن لما كان نسبه ثابتاً من الغير تعذر اثباته منه لحق الغير فاخلفه المجاز
فعتق عليه خلاف ما نحن فيه لاستحالة ان يخلق ابن خمسين من ماء ابن عشرين مثلاً
ووجه قوله ان الخلفية في نفس التكلم لما عرفت من ان الحقيقة والمجاز من اوصاف
اللفظ فشرط صحة التكلم ان يكون الكلام صالحاً لافادة معناه في نفسه لكونه مبتدأ
وخبراً موضوعاً لاثبات المعنى وهو البنوة هنا وقد تعذر العمل بحقيقته وله
مجاز متعارف فيعمل بمجازه وهو انه عتق عليه من حين ملكه بطريق ذكر الملزوم
وارادة اللازم وقد اجمع اهل اللغة على ان قولنا للشجاع هذا اسد استعارة صحيحة
ومعلوم ان الشجاع لا يكون الهيكل المعلوم لكن قولنا هذا اسد موضوع لافادة معنى
الاخبار عن الهيكل المعلوم ثم لما لم يتصور حقيقته في الشجاع استعير لاثبات لازمه
اعني الشجاعة وعلى هذا انعقاد النكاح بقول الحرة وهبتك نفسي عند ارادة النكاح

لاستحالته تملك وقيد الحرة فيحمل على المجاز قال في التلويح والمجاز الذي لا يمكن صحة معناه
الحقيقي في كلام البلغاء اكثر من ان يحصى بل في كلام الله تعالى ايضا هذا واما رجحانه ما تقدم
على ما ذكر من الخلاف فعلى ما يفهم من كلام فخر الاسلام رحمه الله تعالى انه لما كانت الخلفية
عندهما باعتبار الحكم دون العبارة وجب الترجيح باعتبار الحكم وحكم المجاز راجح لدخول
حكم الحقيقة تحت عمومه كما في مسئلة اكل الحنطة والشرب من الفرات فكان اكثر فايدة وابو
حنيفة رحمه الله تعالى انما اعتبر الخلفية باعتبار التكلم لا الحكم والحقيقة المستعملة لاصالتها
راجحة على المجاز الخلفية وان كان متعارفا لكن هذا انما يصح دليلا على ترجيح المجاز المتعارف المتعارف
اذا ثبت العموم في كل مجاز متعارف كالصورتين المذكورتين اما ان انقسم المجاز الى
ما يتناول الحقيقة وما لا يتناولها فلا واما القول بان حكم المجاز راجح لانه اكثر استعمالا
ففيه ان كثرة استعمال الحكم مرادا من اللفظ وكثرة استعمال اللفظ مرادا به الحكم سلا ان ملك
سواء كانت الخلفية في الحكم او التكلم فلا يرجح ذلك احدهما على الآخر

لكنما الحكم اذا هو امتنع ∴ تعذرا فالذي منه منع
كقوله لعرسه وقد كذب ∴ ذي ابنتي اذ تكون في النسب
معروفة وانها لتولد ∴ لمثله كذا اذا ما يورد
هذا لمن تكون منه كبرا ∴ فابدا التحريم اصلا قررا

يعني اذا امتنع حكم الكلام تعذرت الحقيقة والمجاز لان الكلام وضع لمعناه فاذا استحال
معناه ولازم معناه بطل كما اذا قال لعرسه التي هي معروفة النسب من غيره وتولد لمثله
هذه بنتي وكذا اذا قال ذلك لعرسه التي هي اكبر سنا منه اما تعذر المعنى الحقيقي في الثاني
فظاهر واما في الاولى فلان الشرع يكذبه لاشتهار نسبها من غيره وليس تكذيب
الشرع اقل من تكذيبه نفسه والنسب مما يحتمل التكذيب واما تعذر المعنى المجازي
فيهما فلان التحريم الثابت بهذه بنتي اعني التحريم الذي هو من لوازم البنتية مناف
لملك النكاح فالزوج لا يملك اثباته اذ ليس له تبديل محل الحل وانما يملك التحريم
القاطع للحل الثابت بالنكاح وهو ليس من لوازم هذا الكلام بل هو من منافياته
فلا يصح استعارته له والحاصل ان التحريم الذي في وسعه لا يصلح اللفظ له والذي
يصلح اللفظ له ليس في وسعه فلا يصح اثبات التحريم بهذا اللفظ كذا في التلويح

وقوله

وقوله فابدا التحريم الخ اي لا يثبت التحريم بذلك اصلا وانما قيد به تبعا لما في المنار وغيره
لما قيل انه اذا اصر عليه يفرق بينهما لا لان موجبه الحرمة بل لانه بالاصرار يصير ظالما
بمنع حقها في الجماع فيجب رفع الظلم كما في الجب والعنة لكن نقل ابن نجيم انه لا تفريق كما
في الخانية والبزازية وقيد بمعروفة النسب لانها لو كانت مجهولته وثبت على ذلك
ويولد مثلها لمثله يفرق وان اقرت انها ابنته يثبت النسب وان كان لا يولد
مثلها لم يثبت واقتصر على قوله ذي ابنتي لانه لو قال رضاعا فان قال اخطأت
او نسيت لم يفرق وان اصر عليه فرق واقراره بانها امه او اخته كذلك واقرارها
بانه ابنها رضاعا ليس بمعتبر وان اصرت عليه لان الحرمة ليست اليها قالوا وبه يفتى
في جميع الوجوه نقله ابن نجيم

وانه قد تترك الحقيقه ∴ في خمسة بتركها خليقه
بعادة دلت على ان تتركا ∴ كالحج والصلاة مثل ذلكا

شرع في بيان قرينة المجاز اذ لا بد له من قرينة مانعة من ارادة المعنى الحقيقي وجملة
ما تترك به الحقيقة خمسة انواع بالاستقراء تترك بدلالة العادة وهي عبارة عما
يستقر في النفوس من الامور المتكررة المقبولة عند الطباع السليمة وهي انواع ثلاثة
العرفية العامة كوضع القدم والعرفية الخاصة كاصطلاح كل طايفة مخصوصة والعرفية
الشرعية وقد جمع فخر الاسلام بين الاستعمال والعادة نظرا الى ان الاستعمال راجع الى
القول والعادة الى الفعل مثال ذلك الصلاة والحج فان حقيقة الصلاة لغة الدعاء
فصارت في العرف اسما العبادة مخصوصة فلو نذر ان يصلي انصرف النذر اليها وكذا الحج لغة القصد
ثم صار اسما العبادة مخصوصة مجازا لغة وليس مجازا شرعيا لانها صارت حقايق يتبادر
المراد منها من غير قرينة فالمراد بكونها مجازا انها مجازات لغوية هجرت حقايقها اي معانيها
اللغوية وقوله مثل ذلك مبتدا خبره قوله

باللفظ نفسه كلحم آكل ∴ حلفا كذا الذي له يماثل

اي مثل ما تترك الحقيقة لدلالة العادة تترك ايضا بدلالة اللفظ نفسه وهذا على وجهين
احدهما ان يكون الاسم منبيا عن كمال في مسماه لغة ويكون في بعض افراده قصور فعند
الاطلاق لا يتناول اللفظ ذلك الفرد القاصر كما اذا حلف لا ياكل لحما فانه لا يحنث باكل السمك

بلا نية لان اللحم يتكامل بالدم لانه ينبئ عن الاشتداد يقال التحم الحرب اذا اشتد والتحمت الجراحة اذا قويت واشتداده بالدم وما لا دم فيه يكون قاصرا ولذا يحل بلا ذكوة لانها شرعت لازالة الدم المسفوح فلكمال الاسم ونقصان في المسمى خرج عن مطلق اللفظ كذا قيل وفي التحقيق وعامة العلما تمسكوا في هذه المسئلة بالعرف لانه لم يستعمل استعمال اللحم في الباء وبايعه لا يسمى لحاما والعرف في اليمين معتبر فيخصص العموم فصار كما في قوله لا آكل راسا فانه ينصرف الى راس الغنم لا الى راس البعير والعصفور اتفاقا و قوله كذا الذي لح اي مثل قوله لست اكل لحما ما يماثله من قول القايل ∴

∴ من كل مملوك لنا فحر ∴ وان عكس ذين مستقر ∴

اي مثل ذلك قوله كل مملوك لي حر فانه لا يتناول المكاتب لانه ليس بمملوك مطلق لكونه حرا يدا فلم يكن مملوكا من كل وجه ويدخل المدبر وام الولد والمستاجر والمستعار والمرهون والماذون ولو مديونا كما عرف في الفقه وثانيهما ما اشار اليه بقوله وان عكس ذين لح وهو ان يكون الاسم منبيا عن معنى القصور والتبعية وفي بعض افراده نوع كمال وجهة اصالة فعند الاطلاق لا يتناول ذلك الفرد الكامل وقد مثل له بقوله ∴

∴ كحالف في ترك اكل الفاكهة ∴ لا حنث في الرمان او ما شابهه ∴

فانه اذا حلف لا ياكل الفاكهة لا يحنث باكل الرمان وما شابهه من العنب والرطب عند ابي حنيفة رضي الله تعالى عنه لان تركيب الفاكهة يدل على القصور والتبعية لانه من التفكه وهي التنعم قال الله تعالى انقلبوا فاكهين والتنعم زايد على ما به القوام والبقاء والرطب والعنب يتعلق بهما القوام وقد يجتزا بهما والرمان في معنى الدوا وقد يقع به القوام وهو قريب من التوابل اذا يبس فكانت في هذه الاشيا وصف زايد وهو الغذائية وقوام البدن فكان فيها وصف زايد على التفكه لان فيها كمالا في التفكه كما قيل فلهذه الزيادة لا يتناولها مطلق اسم الفاكهة والغذائية منافية للتفكه بخلاف زيادة معنى الطرار على السارق لانها غير منافية بل مكملة لمعنى السرقة فالحق بالسارق دلالة كالضرب والشتم بالتافيف قال في التحقيق وذكر في التحفة والمغني وغيرهما ان مشايخنا قالوا هذا اختلاف عصر وزمان فان ابا حنيفة رحمه الله تعالى افتى على عرف زمانه فانهم كانوا لا يعدونها من الفواكه وفي عرفنا ينبغي ان يحنث ايضا

اي ملك

بالاتفاق

بالاتفاق

∴ كذا سياق النظم اذ يدل ∴ ايضا على الترك فتضمحل ∴
∴ كقوله مغاضبا ان طلق ∴ حليلتي ان كنت ذا تفوق ∴

اي كذا يترك الحقيقة وتضمحل بدلالة سوق الكلام يعني تترك بقرينة لفظية التحقت به سابقة عليه او متاخرة الا ان السياق بالياء المثناة اكثر ما يستعمل فيما يلحق باخر الكلام كقوله لرفيقه مغاضبا اياه قاصدا تعجيزه وتوبيخه طلق امراتي ان كنت صادقا على ان قدرت او اصنع في مالي ما شئت ان كنت رجلا وكما لو قال لي عليك الف فقال لك علي الف ما ابعدك فانه لم يكن اقرارا كما ذكره ابن نجيم ∴

∴ كذا بمعنى للذي تكلما ∴ يرجع كالزوج قال عندما ∴
∴ ارادت الخروج ان خرجت ∴ فانت طالق طلاقا بت ∴

اي كذا تترك الحقيقة بدلالة معنى يرجع الى حال المتكلم لا غير كما في يمين الفور وهي اليمين المؤبدة لفظا الموقتة معنى كقول الزوج لزوجته عندما ارادت الخروج ان خرجت فانت طالق فانه يقع على تلك الخرجة حتى لو رجعت ثم خرجت بعد ذلك لا تطلق وكما اذا قال والله لا اتغدى جوابا لمن دعاه للغدا لانه اخرج الكلام مخرج الجواب لكلام الداعي فيتقيد بالغدا الذي بين يديه ودعاه اليه ومنه قوله سبحانه واستفزز من استطعت منهم اي استزل فان القرينة فيه كون الآمر حكيما لا يامر بالاغوا فهو مجاز من تمكينه واقداره بجلاء قران الايجاب يقتضي تمكن الماموران من الفعل وقدرته على بسلامة الاسباب والآلات ∴

∴ كذا يكون الترك بالدلالة ∴ اي في محل القول لا محالة ∴
∴ ومثل ذاك في الحديث آتي ∴ في انما الاعمال بالنيات ∴

يعني قد تترك الحقيقة ايضا بدلالة محل الكلام وهو المخبر عنه فانه اذا لم يكن قابلا لما اخبر به عنه تركت الحقيقة وصير الى المجاز ومثل ذلك وارد في الحديث وهو قوله عليه الصلاة والسلام انما الاعمال بالنيات لان عين فعل الجوارح لا تكون بالنية فالمراد الحكم وهو نوعان الاول الثواب والماثم والثاني الجواز والفساد والاول مبني على صدق العزيمة والثاني على الاتيان بالاركان والشرايط فان من توضا بماء نجس جاهلا به وصلى لم تجز في الحكم لفقد الشرط ويثاب عليه لصدق

العزيمة ومن اتى بالشرايط والاركان وصلى ريا يحكم بجواز صلاته ولا ثواب له بل هو آثم
ولما اختلف الحكمان صار الاسم بعد كونه مجازا مشتركا فلا يعم اما عندنا فلان المشترك لا عموم
له واما عند الشافعي فلان المجاز لا عموم له واحدهما وهو الثواب ثابت اتفاقا فلا يثبت الآخر
واعترض في التلويح بان عدم الثواب بدون النية اتفاقا لا يقتضي ان الثواب مراد بالاتفاق
لان موافقة الحكم للدليل لا يقتضي ارادته منه ليلزم عموم المشترك بمعنى ارادة معنييه
مثلا قولنا العين جسم ليس من عموم المشترك وان كان الحكم بالجسمية ثابتا بالمعاينة على ان
القول بعدم عموم المجاز لم يثبت عن الشافعي ولو سلم فله ان يقول ان هذا الحديث
من قبيل المحذوف اى محذوف الحكم مع ان عدم بقا الاعمال على العموم مشترك الالزام اذ لابد
من تخصيصها عندكم بالاعمال التي هي محل الثواب فتخصص عنده ايضا بغير البيع والنكاح
وامثال ذلك مما لا يفتقر الى النية على انا لا نسلم ان الحكم مشترك بين النوعين اشتراكا
لفظيا بل هو موضوع لاثر الشيء ولازمه فيعم الجواز والفساد والثواب والاثم كما يعم الحيوان الانسان
والفرس وغيرهما انتهى قال بعض الفضلا ان تخصيص تقدير الصحة بالشافعية وتقدير
الثواب بالحنفية وبنا اشتراط النية وعدمه في الوضوء والغسل عليهما مما لا حاجة
اليه بل مبنى اشتراط الشافعية كونهما من العبادات ولا يضرهم تقدير الثواب ومبنى
عدم اشتراط الحنفية عدم كونهما منها ولا يضرهم تقدير الصحة فلو كانا من العبادات
عند الحنفية لشرطوا النية وان كان المقدر الثواب او كانا من غير العبادات عند الشافعية
ايضا لما شرطوا النية ومثل هذا الحديث ايضا في تقدير الحكم قوله عليه الصلاة والسلام
رفع عن امتى الخطا والنسيان لان نفس الخطا والنسيان غير مرفوع وانما المرفوع المواخذة
عليه في الآخرة فان قلت لو كان المراد حكم الآخرة لم يبق لقوله عن امتى كثير فايدة لان عدم
المواخذة يعم جميع الامم اذ لا يجوز المواخذة في الحكمة قلنا ذلك مذهب المعتزلة واما
عند اهل السنة فالمواخذة جايزة والا لم يكن للدعا في قوله تعالى ربنا لا تواخذنا ان
نسينا او اخطانا كثير فايدة كذا في شرح المغنى واما ما يقال من ان تقديم قوله
عن امتى يقتضي الاختصاص فلولم تجز المواخذة لما قدم فلا يخفى ما فيه لما تقرر
في البلاغة من ان تقديم بعض معمولات الفعل على بعض لا يفيد تخصيصا حتى صرح
المحقق الشريف في شرح المفتاح ان الجار والمجرور في قوله تعالى وارسلناك للناس

رسولا

٩٧

رسولا اذا كان متعلقا بارسلنا او صفة رسولا قدم عليه لم يفد تخصيصا لانه يكون
من تقديم بعض معمولات الفعل عليه بخلاف ما اذا كان متعلقا برسولا الى آخر ما ذكره
هناك

وان الى الاعيان مثل الخمر ✻ اضيف تحريم ففي ذا الامر
تخالف فعند نا حقيقة ✻ والبعض لم يسلك بذى الطريقة

يعني انهم اختلفوا فيما اذا اضيف التحريم الى الاعيان كالخمر والمحارم فعند البعض هو
مجاز من قبيل ذكر المحل وارادة الحال او مجاز نقصان فهو على هذا مما تركت فيه الحقيقة
بدلالة محل الكلام فان المحل عنه بالحرمة فيه هو العين وهي لا تحتمل الحرمة لانها من صفات
الفعل وعندنا هو حقيقة لان التحريم نوعان تحريم يلاقي الفعل مع كون المحل
قابلا كاكل مال الغير وتحريم يخرج المحل في الشرع عن ان يكون قابلا لذلك الفعل
فيعدم الفعل لانعدام محله فيكون نسخا ويصير الفعل تابعا من هذا الوجه فيقام
المحل مقام الفعل فينسب التحريم اليه ليعلم ان المحل لم يجعل صالحا كما ذكره فخر الاسلام
رحمه الله تعالى وليس مراده باقامة المحل مقام الفعل ان توصيف المحل بالحرمة بدل
عن توصيف الفعل بالحرمة كاستعمال الاسد في الشجاع بدلا عن استعماله في الهيكل
المخصوص ليكون مجازا بل مراده ان توصيف العين بالحرمة حقيقة لكن المقصود منه
افادة حرمة الفعل ونفيه بالطريق الاولى اذ لا يتصور بدون المحل فكان الفعل
بالنفي احرى وهذا كالكناية اريد بها الموضوع له لكن لا لذاته بل لينتقل الى
لازمه فلا يكون من المجاز في شيء

وردوا بك الحروف للمعاني ✻ فتلك للمسائل المباني

قد جرت العادة بذكر الحروف الموضوعة للمعاني عقيب بحث الحقيقة والمجاز المناسبة
فانها تكون حقيقة اذا استعملت فيما وضعت له ومجازا اذا استعملت في غيره والاستعارة
التبعية تجري في الحروف جريانها في المشتقات فانها تقع في متعلق الحرف ثم فيه
كاللام مثلا اذ يستعار التعليل للتعقيب لان التعقيب لازم التعليل فان المعلول
يكون عقيب العلة فيراد بالتعليل التعقيب ثم بهذه الواسطة تستعار اللام
للتعقيب نحو لدوا للموت وابنوا للخراب فانه لما كان الموت عقيب الولادة لا محالة
جعل كان الولادة علة الموت فاستعمل لام التعليل والمراد ان الموت واقع بعد

الولادة قطعا بلا تخلف وقوع المعلول عقيب العلة وحروف المعاني تشتد الحاجة اليها وبني
كثير من مسائل الفقه عليها وكثيرا ما يطلقون الحروف عليها وعلى الظروف تغليبا وتسميتها حروف
المعاني لوضعها للمعاني تتميز بها عن حروف المباني التي تبنى الكلمة عليها وتركب منها فالهمزة
المفتوحة اذا قصد بها الاستفهام او النداء من حروف المعاني والا فمن حروف المباني

والواو للجمع تكون مطلقا من غير تقييد وحيث علقا

شروع في بيان الحروف المذكورة قدم حروف العطف لانها اكثر وقوعا وقدم الواو لان دلالتها
على مجرد الاشتراك بخلاف ساير حروف العطف لدلالتها على معنى زايد فكانت من ساير الحروف
بمنزلة المطلق من المقيد والمطلق مقدم على المقيد وهذا معنى قولهم ان الواو للجمع المطلق
اي جمع الامرين وتشريكهما في الثبوت مثل قام زيد وقعد عمرو اذ لولا الواو لاحتمل ان يكون
اضرابا ورجوعا عن الاول فلا يفيد الثبوت كما نقل عن الشيخ عبد القاهر او تشريكهما في الحكم
مثل قام زيد وعمرو والمراد بكونها للجمع المطلق انها للجمع من غير تقييد كما قالوا في المفعول
المطلق وليس المراد تقييد الجمع بقيد الاطلاق ولا فرق في هذا بين قولهم انها للجمع المطلق
وقولهم انها لمطلق الجمع قال الهندي الظاهر ان العبارتين صحيحتان والمؤدى واحد لان
المطلق هو الحقيقة بلا قيد عند اهل الاصول فمطلق الجمع معناه مطلق هو الجمع لان مورده
الاضافة والوصف واحد والحاصل انها لا تدل على المعية كما نقل عن مالك رحمه الله تعالى
ولا على الترتيب كما نقل عن الشافعي رحمه الله تعالى وقوله وحيث علقا متصل بقوله

بان دخلت دارنا فطالق وطالق وطالق يا مارق
لغير مدخول بها فواحده عند الامام ما عليها زايده
اذ الافتراق فيه لا بغير الواو فهو الموجب المقرر
لكن هما الثلاث فيه قررا فانتفى الاجتماع غيرا

جواب عما استدل به البعض على ان الواو عند ابي حنيفة رحمه الله تعالى للترتيب وعندهما
للمقارنة فانه لو قال لزوجته التي هي غير مدخول بها ان دخلت الدار فانت طالق وطالق
وطالق حيث يقع عنده طلقة واحدة لان الواو عنده للترتيب فتبين بالاولى فلا
تبقى محلا للثانية والثالثة كما لو قال بالفاء او ثم وعندهما تقع الثلاث لان الواو عندهما
للمقارنة فتقع الثلاث دفعة كما لو قال لها انت طالق ثلاثا وحاصل الجواب ان الاختلاف

الذكور

اي الانفصال في التعليق اذ الاول معلق بلا واسطة والثاني بواسطة والثالث بواسطتين م

الذكور ليس لما ذكر بل هو مبني على ان تعليق الاجزية بالشرط عنده على سبيل التعاقب لان قوله
ان دخلت الدار فانت طالق جملة كاملة مستغنية عما بعدها فيحصل بها التعليق بالشرط وقوله
وطالق جملة ناقصة مفتقرة في الافادة الى الاولى فيكون تعليق الثانية بعد تعليق الاولى
ويكون تعليق الثالثة بعدها فكان موجب هذا الكلام الافتراق بواسطتين فلا يتغير هذا الترتيب
الثابت حسا بالواو لانها لا توجب المقارنة وحيث كان التعليق على سبيل التعاقب دون
الاجتماع كان الوقوع ايضا كذلك لان المعلق بالشرط كالمنجز عند وجود الشرط وفي المنجز تبين
بالاول بلا عدة فلا يصادف الباقي المحل وهذا بمنزلة الجواهر المنظومة في سلك عند الانحلال على
الترتيب الذي نظمت عليه بخلاف ما اذا كرر الشرط بان كرر قوله ان دخلت الدار فانت طالق
ثلاث مرات فان الكل يتعلق بالشرط بلا واسطة وبخلاف ما اذا قدم الاجزية بقوله انت طالق
وطالق وطالق ان دخلت الدار فان الكل يتعلق بالشرط دفعة لانه اذا كان في آخر الكلام
ما يغير اوله توقف الاول على الآخر فلا يكون فيه تعاقب في التعليق حتى يلزم التعاقب
في الوقوع واما عندهما فيقع الكل دفعة لان موجب الواو الاجتماع والاشتراك بين المتعاطفات
وليس بين الاجزية ما يوجب الترتيب اذ الواو لا توجبه وانما هي لمطلق الاشتراك وما ذكر
من التعاقب انما هو في ازمنة التعليق لا في ازمنة التطليق لان الترتيب انما هو في التكلم
لانه ضروري في اللفظ تطليقا وتحقيقه ان عطف الناقصة على الكاملة يوجب تقدير ما في
الكاملة للناقصة تكميلا لها حتى لو قال هذه طالق ثلاثا وهذه يجب تثليث طلاق
الثانية ايضا بخلاف هذه طالق ثلاثا وهذه طالق وفي الكاملة الشرط مذكور فيجب
تقديره في كل من الاخيرين فيصير بمنزلة ما اذا كرر قوله ان دخلت الدار فانت طالق ثلاث
مرات فعند الدخول يقع الثلاث فكذا هنا لان المقدر كالملفوظ بخلاف ما اذا كان بالفاء او ثم
فانه صريح في تفريق ازمنة الوقوع وقريب من هذا ما يقال ان هذا ليس بطلاق
للحال بل له عرضية ان يصير طلاقا عند وجود الشرط فلا يقبل الترتيب في الحال لانه وصف
لا يسبق الموصوف والعبرة بحال الوقوع اجتماعا وافتراقا لا بحال التعليق وليس هنا ما
يوجب تفريق ازمنة الوقوع بخلاف الفاء وثم كذا في التلويح وغيره

واذ لها يقول انت طالق وطالق وطالق يفارق
بطلقة اذ كان فيه الاول وقوعه من غير شك يحصل

من قبل ما تكلم بالثاني   فكان ذا الباقي بلا امكان

الضمير في لها للغير المدخولة وهو جواب سوال تقريره انه اذا قال لغير المدخول بها انت طالق وطالق وطالق تبين بطلقة واحدة ولا تقع الثلاث معا فتكون الواو للترتيب وحاصل الجواب ان الاول وقع قبل التكلم بالباقي وهي غير موطوءة فلم تبق محلا للتصرف بالطلاق بعد الاول فلغا الثاني والثالث لهذا لا لان الواو للترتيب

كذا الفضولي اذا ما زوجا   مملوكتين وهو لم يحرجا
من واحد من غير اذن قررا   من سيد اثنتين ثم حررا
مملوكته قائلا ذي حره   وهذه مواصلا بالمره
فيها بطلان عقد الثانيه   لعتقه الاولى فتلك الجاريه
لم تبق عند موطن التوقف   لذاك يبطل النكاح فاعرف
من قبل ما تكلم بالعتق   اي عتقها فاسمع مقال الحق

جواب سوال ايضا تقريره ان الفضولي اذا زوج امتي رجل بغير اذنه من رجل ثم قال المولى هذه حرة وهذه متصلا فانه يبطل نكاح الثانية كما لو اعتقهما بكلامين منفصلين بان قال اعتقت هذه ثم قال بعد زمان للاخرى اعتقت هذه فهذا يدل على ان الواو للترتيب اذ لو لم تكن للترتيب لكان بمنزلة ان يقول اعتقتهما وحكمه ان يصح النكاحان وحاصل الجواب انه انما بطل نكاح الثانية لان عتق الاولى يبطل محلية الوقف في حق الثانية فان نكاح الامة على الحرة لا يجوز ولو كان موقوفا فلم تبق الامة محلا للنكاح فالبطلان لفوت المحلية لا لكون الواو للترتيب واورد ان قوله عليه الصلاة والسلام لا تنكح الامة على الحرة لا يتناول الا النافذ والا لزم الجمع بين الحقيقة والمجاز واجيب بجواز الجمع في موضع النفي كما جاز الجمع في المشترك في مقام النفي والحق ان النكاح المعلق وان نافذ وموقوف والموقوف من افراد الحقيقة لا انه مجاز فلا جمع واما لم يقيد كما في المنار بغير اذن الزوج لان الحكم المذكور لا يحتاج اليه كما ذكره في التوضيح مع انه يحتاج الى ان يقبل عنه فضولي آخر اذ الفضولي لا يتولى طرفي النكاح واما التقييد بالاتصال فلانه الاظهر في توهم الترتيب وان كان الحكم في الانفصال كذلك وشمل الكلام ما اذا كان النكاح بعقد او عقدين والمولى واحد واما اذا تعدد المولى والنكاح برضا الزوج فهو خارج من محل التوهم لان اعتاقهما بكلامين والحكم ان نكاح

من

من تاخر عتقها باطل باعتاق الاولى وان كان بغير رضا الزوج فالنكاحان على حالهما فايهما اجاز جاز وان اجازهما جاز نكاح المعتقة الاولى كما لا يخفى

كذاك في تزويجه اختين   شخصا بغير الاذن في عقدين
فان يجز بالقول او علم حصل   نكاح ذي وذي فكل قد بطل
كما اذا اياهما اجازا   معا فان تفرقا ما جازا
نكاح الثاني يقينا فاعرف   فالصدر في الكلام ذو توقف
حقا على اخره ان يحصل   فيه ما مغير للاول
وانه اذن بلا امتراء   يكون كالشرط والاستثناء

وهذا ايضا جواب سوال تقريره انه اذا زوج الفضولي رجلا اختين في عقدين ولم يكن ذلك باذن الزوج فبلغه الخبر فقال اجزت هذه وهذه بطلا كما لو قال اجزتهما لجمع بين الاختين وان اجازهما متفرقا بان قال اجزت نكاح هذه ثم بعد زمان قال اجزت نكاح الاخرى بطل النكاح الثاني وهذا يقتضي ان الواو للمقارنة وحاصل الجواب ان صدر الكلام يتوقف على آخره اذا كان في آخره ما يغير اوله كالشرط والاستثناء وههنا صدر الكلام وضع لجواز النكاح وآخره ينفي جوازه لكونه جمعا بين الاختين فصار آخره في حق اوله بمنزلة الشرط والاستثناء

وتستعار هذه للحال   كقوله لعبده يا مال
اد لنا الفا وانت حر   فبالادا العتق يستقر

يعني ان الواو تستعار للحال بجامع الاشتراك بين الحال والعطف في الجمعية لان الحال تجامع ذا الحال لانها صفته في الحقيقة كقول القائل مخاطبا لعبده المسمى بمالك يا مال اد لنا الفا وانت حر فانه انما يعتق بالادا لا بدونه كما اشار اليه بتقديم الجار والمجرور في قوله فبالادا العتق يستقر فقوله يا مال مرخم مالك وفي التعبير به لطافة لا تخفى واللام في لنا بمعنى الي كما تقدم من قوله سبحانه بان ربك اوحى لها والضمير في لنا للمتكلم المعظم نفسه والحاصل انه اذا قال لعبده اد الي الفا وانت حر كانت الواو للحال فيعتبر ثبوت الحرية مقارنا لمضمون العامل وهو تادية الالف وهذا معنى كون الحال قيدا للعامل اي يكون حصول مضمون العامل للقطع بانه لا دلالة لقولنا

مقارنا لحصول مضمون الحال من غير دلالة على حصول مضمونه بانقطاع حصول مضمون العامل

ايتى وانت راكب الاعلى كونه راكبا حالة الاتيان كما فى التلويح وتوهم بعضهم انه يجب تقدم مضمون الحال على العامل لكونه قيدا له وشرطا وح يلزم الحرية قبل الادآء فاجاب تارة بانه من القلب اى كن حرا وانت مؤد الى الفا ورد بان القلب انما يقع فى كلام البلغاء المتمسك به فى المقام الاستدلالى وما قد يصدر من العوام غير لايق وتارة بانها حال مقدرة ورد بانها قليلة فلا يعتبر فى المقام الالزامى وتارة بان الجملة الحالية قايمة مقام جواب الامر والمعنى اد الى الفا تصر حرا ورد بانه غير مطرد وتارة بانه لما جعلت الحرية حال الادا صارت وصفا له والوصف لا يسبق الموصوف ورد بانها حال المؤدى لا الادا هذا وانما تعين كون الواو للحال للزوم عطف الاسمية الاخبارية على الفعلية الانشائية وهو غير جائز عند الاكثرين ولين سلم انه جايز لكنه غير حسن كما قال به البعض فح تبقى الجملة الاولى لغوا من الكلام اذ لا معنى لامر المولى عبده باداء الالف مطلقا من غير تقييد بعقد اذ لا يصح للايجاب ابتدا فان المولى لا يستوجب على عبده دينا ولا يصلح ذلك للضريبة على العبد لانها لا تكون الا بعقد ولانها لا تزيد فى الشهر على عشرين درهما او ثلاثين وليس هنا امر اخر يصلح له والاصل عدمه فامتنع كون الواو للاستيناف ايضا كامتناع كونها للعطف واما ما اورد على هذا من انه لم لا يكون الواو للعطف لان الممنوع انما هو حسنه لا صحته وح يعتق العبد ولا يجب الالف وذكر العوض لا يصلح قرينة للمجاز لانه زايد فى العتاق والطلاق والحمل على الحقيقة متعين ما لم تقم قرينة المجاز والمعاوضة وعدم الحسن لا يصلحان قرينة كما سياتى فى قولها طلقنى ولك الف والا فما الفرق فلا يخفى ما فيه لما تبين من الفرق بما قررنا اذ على تقدير العطف والاستيناف تلغو الجملة الاولى اعنى اد الى الفا ولا يكون للكلام معنى بخلاف طلقنى ولك الف لانه اذا حمل على العطف لا تلغو الجملة الاولى اذ مضمونها طلب الطلاق وكذا اذا حمل على الاستيناف ايضا ويحمل ذلك على العدة منها رغبة فى الطلاق والاصل فى الكلام الحقيقة ولا مانع منها بخلاف ما نحن فيه اذ لا يبقى للجملة معنى الا ان يحمل على المجاز بكون الواو للحال فيصير الكلام فى معنى الشرط اى تعليق العتق بشرط الادا والاحوال فى معنى الشروط والحاصل ان قولها طلقنى كلام مفيد لطلب الطلاق غير محتاج الى التقييد بالحال احتياج قوله اد الى الفا الى ما بعده اذ لا معنى له بدون التقييد

ابن ملك

قرينة

كما قررنا والضابط فى هذا كما ذكره فى البديع ان الواو ان كانت صالحة للحال وتعينت صلاحيتها حملت عليها كما فى اد الى الفا وانت حر وح يكون تقييدا لما قبله وان كانت محتملة لكل منهما كما فى قوله انت طالق وانت مصلية فالمعين النية وان لم تصلح للحال كما فى خذ هذه الدراهم واعمل بها فى البز فهى للعطف

وتارة تاتى لعطف الجمله ... فليس للذى يكون قبله

يشارك المعطوف اصلا فى الخبر ... فما الى التشريك فيه يفتقر

كقول هند بالثلاث طالق ... ودعد طالق فتلك مارق

يعنى ان الواو تاتى لعطف الجملة فلا تشارك الجملة المعطوفة الجملة التى قبلها فى خبرها اذ لا افتقار للجملة الثانية الى المشاركة فى خبر الجملة الاولى كقول القايل هند طالق ثلاثا ودعد طالق فتطلق دعد واحدة لعدم المشاركة فى خبر الاولى وهو الطلاق ثلاثا لتمام الجملة الثانية وعدم افتقارها بخلاف ما لو كانت ناقصة كما لو اقتصر على قوله ودعد فانها تطلق ثلاثا ايضا لمشاركة الثانية للاولى وافتقارها الى ذلك وهذا على وفق ما فى المنار وغيره وهو كلام اجمالى والتفصيل ما نقل عن التحرير وهو انه اذا عطفت جملة تامة على اخرى لا محل لها فان الواو توجب المشاركة فى مجرد الثبوت اذ بدون الواو يحتمل الرجوع بالاضراب عن الاول فالواو لا تفيد سوى الجمع بينهما فى الحصول ولذا طلقت الثانية واحدة كما قلناه وان كانت الاولى لها محل فان الثانية تشاركها فى موقعها ان خبرا وجزا نحو ان دخلت الدار فانت طالق وعبدى حر الا ان يعرف عن المشاركة صارف مثل ان دخلت الدار فانت طالق وضرتك طالق فان اظهار الخبر اعنى طالق يرجح العطف على مجموع الشرط والجزا لا على الجزا وحده لانه لو كان معطوفا على الجزا لكفى ان يقال وضرتك بخلاف وعبدى اذ لا يكتفى بقوله وعبدى مع انه جملة وعبدى حر موافقة جملة الجزا فى الاسمية فترجح فيه العطف على الجزا وان عطفت بالواو جملة ناقصة وهى التى يفتقر فى تمامها الى ما تم به الاولى كان من عطف المفردات وانتسب الى عين ما انتسب اليه الاول ما امكن ففى قوله ان دخلت الدار فانت طالق وطالق تعلق به لا بمثله كما هو قولها فيكون على قولها من تعدد الشروط وان لم يمكن الا انتساب الى عين الاول يقدر المثل كجاء زيد

وعمروا بنا على اعتبار شخص الحى وان كان العامل بكلمته ينصب عليهما

كذا اذا تقول طلقنى ولك الف فلم يجب فالقا مالك

يعنى كذلك الواو لعطف الجملة اذا قالت لزوجها طلقنى ولك الف حيث لا يجب شئ عند ابى حنيفة رحمه الله تعالى فهى لعطف الجملة عدة بالالف لا للحال لان المعنى الحقيقى للواو العطف والمعاوضة لا تصلح صارفا للعطف لانها غير لازمة فى الطلاق وفى التحرير انها للاستيناف عدة منها للانقطاع بين الجملتين وترجح هذا بان الاصل براءة الذمة وعدم التزام المال بلا معين بخلاف احمله ولك درهم للزوم المعاوضة فى الاجارة

لكنهما لديهما للحال فكان ذا للشرط والابدال

يعنى ان الواو فى قولها طلقنى ولك الف للحال عندهما فكان المعنى على الشرط والمعاوضة لتعذر العطف بالانقطاع ولفهم المعاوضة فى مثل ذلك

والفا للوصل مع التعقيب اى لم تكن للمهل فى الترتيب

اى الفا للوصل والتعقيب وهو الترتيب بلا مهلة وكونها للترتيب بلا مهلة لا ينافى كون الثانى فى المرتبة مما يحصل تمامه فى زمان طويل اذا كان اول اجزائه متعقبا كقوله تعالى الم تر ان الله انزل من السماء ماء فتصبح الارض مخضرة فان الاخضرار يحصل عقيب نزول المطر لكن يتم فى مدة حتى لو قيل فى هذا المقام ثم تصبح نظرا الى تمام الاخضرار جاز وقد يفيد كون المذكور بعدها كلاما مرتبا فى الذكر على ما قبلها من غير قصد الى ان مضمونها عقيب مضمون ما قبلها فى الزمان كقوله تعالى ادخلوا ابواب جهنم خالدين فيها فبئس مثوى المتكبرين فان مدح الشئ وذمه انما يكون عقيب ذكره ومن هذا عطف تفصيل المجمل نحو قوله تعالى ونادى نوح ربه فقال وقوله تعالى وكم من قرية اهلكناها فجاءها باسنا بياتا او هم قائلون لان موضع التفصيل بعد الاجمال كذا فى شرح التلخيص للعلامة التفتازانى فان دخلت ذى فذه فطالق ان قاله فشرط الطالق

انما تكون بالتراخى واتيه وتعقب الاولى هنا بالثانيه

يعنى اذا قال لزوجته ان دخلت ذى الدار فذى الدار فانت طالق فالشرط المطابق لهذا الكلام ان تدخل الثانيه عقيب الاولى بلا تراخ كما هو مدلول الفا حتى لو دخلت الثانيه بعد الاولى بتراخ لا تطلق كما لو دخلت الثانيه قبل الاولى حيث لا تطلق ايضا

وتدخل الفا باحكام العلل نحو بعتك منك العبد هذا ان نقل

فقال فهو معتق فقد قبل فانه على القبول قد حمل

يعنى ان الفا قد تدخل فى احكام العلل مجازا لان الاحكام مرتبة على العلل بالذات فتصح الاستعارة لوجود الترتيب ولا ينافيه ان العلة مقارنة للمعلول على الصحيح كما نقل عن التقرير وقوله ان نقل بالبنا للمجهول يعنى ان قال رجل لآخر بعت منك هذا العبد بكذا فقال الآخر فهو معتق او فهو حر فهو قبول للبيع فيعتق العبد كانه قال قبلت فهو معتق او فهو حر وانما حمل على القبول لان الاعتاق لا يترتب على الايجاب الا بعد ثبوت القبول ولو اتى بالواو مكان الفا لم يعتق لانه يحتمل ان يكون ردا للايجاب لثبوت الحرية قبله ولو قال لخياط ايكفينى هذا الثوب فقال نعم فقال فاقطعه فقطعه فاذا هو لا يكفى ضمن بخلاف ما لو قال اقطعه ومن هذا القبيل قوله عليه الصلاة والسلام لن يجزى ولد والده الا ان يجده مملوكا فيشتريه فيعتقه لان الفاء لمجرد التاخر بالمعلولية لا بالزمان فبالاشترا يحصل الملك وبالملك يحصل العتق لان وضع الشرا لاثبات الملك والاعتاق لازالته فلا يكون حكما للشرا الا انه يصح اضافة العتق الى الشرا لكونه موجبا لموجب العتق

كذا على الذى يدوم من علل فان يقل اذ الى ما حصل

فانت حر كان ذاك معتقا فى الحال فالتعليل قد تحققا

يعنى قد تدخل الفا على العلل التى تدوم اى تبقى بعد المعلول لان الاصل ان لا تدخل الفا على العلل لامتناع تاخرها عن المعلولات كما هو مقتضى الفا لكنه جاز ذلك اذا كانت باقية بعد ابتدا الحكم فتصير كانها فى معنى المتاخر فيكون مستعملة فى موضعها من وجه كقولك للمتضيق وقد ظهرت امارات الفرج ابشر فقد اتاك الغوث باعتبار ان الغوث علة باقية بعد ابتدا الابشار كذا قالوا واعترض صاحب التحقيق بان فاء العلة لا يختص بالدوام يقال لا تصل فقد طلعت الشمس وافطر فقد غربت الشمس وللجندى اخرج فقد خرج الامام وارجع فقد دخل ولا ريب ان الطلوع والغروب والخروج والدخول مما لا دوام لها واجاب عنه فى فصول البدايع بان العلل فى الكل لها دوام حكمى لان مراد من قال لا تصل فقد طلعت الشمس مثلا النهى عن الصلاة لفساد الوقت فانما

ان يريد فقد فسد الوقت وانقضى فساده ولا معنى للنهي حينئذ اذ يريد النهي مادام فساد الوقت باقيا وهو الحق فقد اراد دوام اثره بلفظ يدل على دوامه وهو المراد بالدوام الحكمي وكذا في غيره من الامثلة ثم قال والتحقيق ان ما قبل الفا لما كان علة غائية ومقصودا من الاخبار بما بعد الفا للمتكلم فقد ظهر ان مقصوده ان يرتب ما قبل الفا على ما بعدها فلا بد ان يريد معنى يصلح لان يمتد الى ان يرتب عليه الا يرى انه لو قال ابشر فقد اتاك الغوث وانقطع لكان سخيفا انتهى وقوله فان نقل الى اخره تمثيل لدخول الفاء على العلة الدائمة بما اذا قال السيد لعبده اد الي ما حصل عندك فانت حر عتق العبد في الحال لان المعنى لانك حر لانه لا يجوز ان يكون فانت حر جوابا للامر لان جواب الامر لا يقع الا في الفعل المضارع لان الامر انما يستحق الجواب بتقدير ان فهي تجعل الماضي والجملة الاسمية الدالة على الثبوت بمعنى المستقبل وانما يجعل ذلك اذا كانت ملفوظة اما مقدرة فلا كما تقول ان تأتني اكرمك ولا تقول ايتني اكرمتك بل تقول اكرمك وتقول ان تأتني فانت مكرم ولا تقول ائتني فانت مكرم فكما لا تجعل الماضي بمعنى المستقبل لا تجعل الاسمية بمعناه ايضا فان مدلولها بعيد من المستقبل ومدلول الماضي اقرب اليه لاشتراكهما في كونهما فعلا ودلالتهما على الزمان فاذا لم يجعل الماضي بمعنى المستقبل لم تجعل الاسمية بمعناه بطريق الاولى كذا في التوضيح

كذا لمعنى الواو تستعار فقوله واته اقرار

له علي درهم فدرهم بدرهمين فيه شرعا يحكم

قوله وانه اقرار جملة معترضة بين القول والمقول اعني له على درهم فدرهم قال صاحب المنار وتستعار بمعنى الفا بمعنى الواو في قوله له على درهم فدرهم حتى لزمه درهمان ثم قال في شرحه لانه لما تعذر اعتبار الحقيقة وهو الترتيب اذ لا ترتيب في الواجب فلا يقال هذا الدرهم اول وهذا الدرهم آخر كما في القوم المجتمعين وانما يقال هذا وجب اولا وهذا وجب اخرا كما يقال هذا دخل اولا وهذا اخرا فيجعل مجازا عن الواو كانه قال درهم ودرهم وقال الشافعي رحمه الله تعالى يلزمه درهم واحد لان معنى الترتيب لغو فحمل على جملة مبتداة لتحقيق الاول ويضمر المبتدا اي فهو درهم كقوله يريد ان يعربه فيعجمه لانه استانفه ولو نصب لفسد المعنى ثم قال وهذا يعني ما قال الشافعي رحمه الله تعالى

لا يصح

لا يصح لان الفا للعطف فلا بد من اعتباره حسب الامكان والمعطوف غير المعطوف عليه فيكون الثاني غير الاول فيلزمه درهمان واستعير الفا لمعنى الواو لتعذر الترتيب او يصرف الترتيب الى الوجوب لا الى الواجب فيكون معنى الترتيب مرعيا فيبقى على حقيقته انتهى وحاصله ان الفا اما مجاز بمعنى الواو وهو المذكور في المتن او جرى على حقيقتها من الترتيب وهو مصروف الى الوجوب لا الى نفس الواجب لكن خلط ما شراحه ثاني الوجهين بالاول فقد تساهل

ابن ملك

وللتراخي ثم حيث يعطف كما بعيد سكتة يستانف

لكن لديهما تراخي الحكم فالوصل في تكلم بالحزم

فطالق يا هند ثم طالق لا شك ثم طالق يا مارق

ان تدخلي لمن بها لم يدخل فلم يقع لديه غير الاول

وان يقدم شرط فالاول معلق والثاني حالا يحصل

والثالث اللغو ولكن حققا ان الجميع فيه قد تعلقا

لكن على الترتيب كما قد نزل والحل واقع لمن بها دخل

يعني ان ثم للتراخي فعند الامام هي للتراخي في التكلم والحكم اما تراخي الحكم فظاهر واما التراخي في التكلم فمعناه انه بمنزلة ما لو قال انت طالق وسكت ثم قال انت طالق قولا بكمال التراخي اذ لو كان في الحكم وحده كان ثابتا من وجه دون وجه وعندهما للتراخي في الحكم مع الوصل في التكلم حسا اذ لا عطف مع الانفصال حتى اذا قال لها انت طالق ثم طالق ثم طالق ان دخلت الدار يقع الاول عنده في الحال لعدم تعلقه بالشرط كانه قال انت طالق وسكت ثم قال انت طالق لان التراخي عنده في التكلم ايضا فلم يقع عنده غير الاول ولغا ما بعده لعدم المحل ولم يتوقف اول الكلام على آخره لعدم اتصاله بالاول لانه منفصل كانه مستانف تقديرا واما اذا قدم الشرط فانه يتعلق الاول ويقع الثاني في الحال لعدم اتصاله بالاول ويلغو الثالث لعدم المحل وفايدة تعلق الاول انه لو تزوجها ووجد الشرط وقع وعندهما يتعلق الجميع مطلقا سواء قدم الشرط او اخره مدخولا بها او لا وحينئذ ينزل الجميع على الترتيب عند وجود الشرط فان كانت مدخولا

بها وقع الثلاث والا فواحده وقيد بغير المدخوله لانه في المدخوله ان اخر الشرط تنجز الطلقتان وتعلق الثالثه وان قدمه تعلق الاول ووقع ما بعده ورجح قولهما بان التراخي في الحكم فقط لان اعتبار انه سكت ثم استانف لا موجب له ولا يلزم من تراخي الحكم في الانشاآت اعتبار التراخي في التكلم وانما نجزم بوقوع الثلاث بمجرد الفراغ من التكلم بها ~~بمجرد الفراغ من التكلم بها~~ معطوفة بثم في قوله انت طالق ثم طالق من غير خلو زمان عن الحرمة بعدها ولذا كانت مستعارة لمعنى الفا اجماعا لا اثر الا في التعقيب وليس فيه اعتبار السكتة والاستيناف

ثم طالق

وفي الحديث جاء فليكفر يمينه ثم ليأت فانظر
تامره انه ثم فيه كالواو توفيقا لمن يرويه
روايه ليست على ترتيبه فقد جرى الامر على حقيقته

يعني ان ثم تاتي بمعنى الواو مجازا اذا تعذر العمل بحقيقتها حذرا عن الالغاء وذلك للاتصال بينهما في معنى العطف فالواو لمطلق العطف وثم لعطف مقيد والمطلق داخل في المقيد فيثبت الاتصال المعنوي وذلك كما جاء في الحديث الشريف وهو قوله عليه الصلاة والسلام من حلف على يمين ورأى غيرها خيرا منها فليكفر يمينه ثم ليأت بالذي هو خير حملت على معنى الواو توفيقا بين هذه الرواية والرواية الاخرى وهو ما روي من قوله عليه الصلاة والسلام فليأت بالذي هو خير ثم ليكفر عن يمينه فيكون الامر وهو قوله عليه الصلاة والسلام فليكفر جاريا على حقيقته اعني الايجاب وذلك لانه على رواية تاخير قوله ليكفر على حقيقته لان وجوب الكفارة انما يكون بعد الحنث اتفاقا وفي رواية تقديمه مجاز عن الجمع بين التكفير والحنث ولو لم يحمل على ذلك كما قال الشافعي رحمه الله تعالى لزم ارتكاب مجازين جعل الامر للاباحة وذكر المطلق وارادة المقيد لان تعجيل التكفير بالصوم غير جائز عنده وفيما ذهبنا اليه ارتكاب مجاز واحد فكان اولى

وبل لما يكون بعد مثبت ومعرض عن سابق اي يسكت
عنه فبل يؤتى بها تداركا لما يكون منه قبل ذا السكا

كلمة بل لاثبات ما ياتي بعدها وللاعراض عما قبلها اي جعله في حكم المسكوت عنه من غير تعرض لاثباته او نفيه هذا اذا لم يصر نصا في نفي الاول نحو جاءني زيد لا بل عمرو هذا على ما ذكره البعض فعلى

يتعرض اليها اصلا لافادة النفي

هذا لا يكون معنى التدارك ان الكلام الاول باطل وغلط بل ان الاخبار به ما كان ينبغي ان يقع وبعضهم على ان معنى الاعراض الرجوع عن الاول وابطاله واثبات الثاني تداركا لما وقع اولا من الغلط وفي مغني اللبيب ان معنى بل الاضراب فان تلاها جملة كان معنى الاضراب اما الابطال نحو قوله تعالى وقالوا اتخذ الرحمن ولدا سبحانه بل عباد مكرمون واما الانتقال من غرض الى آخر ووهم ابن مالك اذ زعم انها لا تقع في التنزيل الا على هذا الوجه ومثاله قد افلح من تزكى وذكر اسم ربه فصلى بل تؤثرون الحياة الدنيا وهي حرف ابتداء لا عاطفة على الصحيح وان تلاها مفرد فهي عاطفة ثم ان تقدمها امر او ايجاب كاضرب زيدا بل عمرا وقام زيد بل عمرو فهي لجعل ما قبلها كالمسكوت عنه فلا يحكم عليه بشيء واثبات الحكم لما بعدها وان تقدمها نفي او نهي فهي لتقرير ما قبلها على حاله وجعل ضده لما بعدها نحو قام زيد بل عمرو انتهى لكن نقل عن الشيخ عبد القاهر انه اذا قيل ما جاءني زيد بل عمرو احتمل وجهين الاول ان يكون التقدير ما جاءني عمرو والثاني ما جاءني زيد بل جاءني عمرو

فان يقل طلقتك بواحده بل اثنتين فاعلمي بابارده
تطلق ثلاثا فهو ليس يملك ابطال اول فليس يترك
وان تكن مدخولة ويحلف ذا الحكم في الاخبار فيما عرف

تفريع على كون بل للاعراض والتدارك فانه اذا قال لمدخولته طلقتك واحدة بل ثنتين تطلق ثلاثا لان التدارك انما يكون في الاخبار لانه يحتمل الصدق والكذب ولا يمكن في الانشاء لانه غير محتمل لذلك فصار موقعا ثنتين راجعا عن الاول ورجوعه لا يصح فلا يملك ابطاله فتقع الثلاث بخلاف ما لو قال كنت طلقتك امس واحدة لا بل ثنتين حيث تطلق ثنتين لان التدارك ممكن في الاخبار فكلمة بل لم تخرج عن مدلولها من الاضراب لكن لما لم يكن الابطال في وسعه في الانشاآت لم يعمل به وعمل في الاخبار لان بل في الصورة الاولى لمحض العطف من غير اضراب كما قيل وانما قيد بالمدخولة لانه لو قال ذلك لغيرها وقعت واحدة بالاول لانه لا يملك ابطاله ولغا الثاني لعدم المحل وهذا بخلاف ما اذا علق وقال لغير المدخولة ان دخلت الدار فانت طالق واحده بل ثنتين حيث يقع الثلاث لانه قصد ابطال الاول وافراد الثاني بالشرط مقام الاول ولا يملك

ابن ملك

الابطال ويملك الافراد بالشرط فيتعلق بشرط آخر فيجتمع تعليقان احدهما ان دخلت الدار فانت طالق واحدة والثاني ان دخلت الدار فانت طالق ثنتين فاذا وجد الشرط وقع الثلاث بخلاف الواو فان الثاني يتعلق بالشرط المذكور بعينه لكن بواسطة الاول حتى يكون الوقوع عند وجود الشرط على الترتيب فلا يبقى المحل بواسطة وقوع الاول فلا يقع غيره كما في التوضيح وتعقبه في التلويح بانا لا نسلم ان اتصاله بذلك الشرط موقوف على ابطال الاول وتمسك بعضهم بان ذلك بحسب اللغة وهو ممنوع ولا بد من النقل عن ائمة اللغة كيف وقد اجمعوا على ان ثنتين عطف على واحدة عطف المفرد على المفرد من غير تقدير عامل فضلا عن تقدير الشرط ولم يفرقوا بين ما يحتمل الرجوع وما لا يحتمله وقصد ابطال الاول لا يمنع من التعليق بالشرط لانه قصد ابطال المعطوف عليه كالواحدة لا نفس الشرط والتعليق انتهى واجيب عنه بان المراد انه بمنزلة تقدير الشرط لا تقدير الشرط حقيقة لانه قصد ابطال الاول فلم يعلق الثاني بواسطته ولم يعمل ابطاله فتقع الثلاث بخلاف الواو فتامل قوله ويختلف يعني ان ما ذكر من ان المتكلم لا يملك الابطال وان قصده بكلمة بل يختلف في الاخبار فانه يملك فيه الابطال كما عرف ∴

∴ في قوله له علي درهم بل درهمان اذ دين يحكم ∴

يعني اذا قال له علي درهم بل درهمان يلزمه درهمان لان الاخبار يحتمل التدارك بكلمة بل وقد يراد به نفي انفراده عرفا لا ابطاله اصلا نحو سني ستون بل سبعون بخلاف الانشاء اذ لا يحتمل التدارك نظهر الفرق وبطل قياس زفر الاقرار على الانشاء قال ابن نجيم رحمه الله تعالى انه ليس المراد انه في الاقرار يلزمه ما بعد بل فقط وانما المسألة على وجهين احدهما ان يكون جنس المال متحدا والثاني ان يكون مختلفا فان كان متحدا فانه يلزمه افضل المالين سواء كان ما بعد بل هو الافضل او ما قبلها وسواء كان الفضل في الذات او في الصفة قال في المبسوط اذا قال لفلان علي الف درهم لا بل خمسمائة فعليه الالف وكذا لو قال خمسمائة بل الف ولو قال عشرة دراهم بيض لا بل سود او قال سود لا بل بيض او قال جيدة لا بل ردية او ردية لا بل جيدة فعليه افضلهما وان كان مختلفا فعليه المالان فلو قال له درهم بل دينار يلزمه درهم ودينار ولو قال له علي كر حنطة لا بل كر شعير لزمه الكران واما في الحدود ففي غاية البيان لو قال

لآخر

لآخر يا زاني فقال لا بل انت حد وامافي السرقة ففي العدة لو قال سرقت من فلان مائة درهم لا بل عشرة دنانير يقطع في عشرة دنانير ويضمن المائة اذا ادعى المقر له المالين

∴ ولفظ لكن فهو لاستدراك ازالة لوهم الاشتراك ∴

∴ وانما يكون بعد ما نفي ان بين مفردين كانت فاعطف ∴

اي كلمة لكن للاستدراك وفسره المحققون برفع التوهم الناشي من الكلام السابق مثل ما جاني زيد لكن عمرو واذا توهم المخاطب عدم مجي عمرو ايضا بناء على مخالطة وملابسة بينهما وفي المفتاح انه يقال لمن توهم ان زيدا جاك دون عمرو وبالجملة وضعها للاستدراك ومغايرة الثاني للاول نفيا وبل اشتركا في الحكم الثاني لكن الفرق بينهما من وجهين احدهما ان لكن اخص استعمالا من بل لانهما مشتركان في انهما يجيئان بعد النفي والاثبات اذا كانا لعطف الجملة على الجملة ويفترقان في ان لكن لا تجي بعد النفي بخلاف بل اذا كانا لعطف المفرد على المفرد فقول صاحب المنار ان لكن انما تجي بعد النفي خاصة مختص بما اذا عطف بها مفرد على مفرد كما اشرنا اليه وثانيهما ان موجب الاستدراك بلكن اثبات ما بعده فاما نفي الاول فهو ثابت بدليله بخلاف بل فانها قد تجي لنفي الاول واثبات الثاني كما في تدارك الغلط ولكن المشددة الناصبة للاسم الرافعة للخبر بمعنى المخففة ولذا لم يفرق في التمثيل بينهما وقوله فاعطف اي حيث كانت للعطف فاعطف بها عند اتساق الكلام كما في لـــــه ∴

∴ بها وليس العطف كيفما اتفق بل عندما الكلام نظما اتسق ∴

والمراد من اتساق الكلام انتظامه من وسق الشي اذا جمعه وذلك بطريقين احدهما ان يكون الكلام متصلا بعضه ببعض غير منفصل ليتحقق العطف والثاني ان يكون محل الاثبات غير محل النفي ليمكن الجمع بينهما ولا يناقض آخر الكلام اوله فاذا فات واحد منهما لم يصح الاستدراك فيكون الكلام مستانفا كما اشار اليه بقوله ∴

∴ وحيث لم يكن فذا مستانف وذاك كالمولى اذا ما يعرف ∴
∴ نكاح ذات رقه وقد صدر بالالف منها حيث ما الزجر ∴
∴ فقال ما انكحها اجيز لكن بالفين فلا يجوز ∴
∴ ذاك النكاح فهو فسخ مبطل وان لكن فيه حتما يجعل ∴

لابتدآيهو حقا قداتى بنفي نعل عينه قد اثبتا

يعني حيث لم يكن للكلام اتساق كان الكلام مستانفا كقول المولى الذى نكحت امته
آخر من غير اذنه بالف وذلك عند بلوغ خبر نكاحها لا اجيز النكاح لكن اجيزه بالفين
فان هذا الكلام من المولى فسخ للنكاح من اصله فلا يجوز اصلا وكانت كلمة لكن فيه
للابتدا بكلام مستانف غير معطوف على ماقبله لعدم الاتساق لانه نفي اجازة
النكاح عن اصله فلا معنى لاثباته بالف او الفين وانما يكون متسقا لو قال لا اجيز
بالف لكن اجيزه بالفين ليكون التدارك في قدر المهر لا في اصل النكاح فلا بطل
صرح بذلك في جامع قاضي خان وهو الموافق لما تقرر عندهم من ان النفي في الكلام
راجع الى القيد بمعنى انه يفيد رفع تقييد الحكم بذلك القيد لا رفعه عن اصله
بل ربما يفيد اثباته مقيدا بقيد آخر فان قيل النكاح المنعقد الموقوف هو ذلك النكاح
بالف فاذا ابطل لم يبق شيء حتى ينعقد بالفين قلنا هو نكاح مقيد وابطال الوصف
ليس ابطال الاصل كذا في التلويح وفيه رد على من قال بعدم الاتساق فيما اذا قال
المولى لا اجيز النكاح بالف لكن اجيزه بالفين كما جنح اليه في الكشف لكن لي ههنا
نظر فان ما ذهب اليه في التلويح من ان قول المولى لا اجيز النكاح نفي للنكاح
من اصله وقوله لكن اجيزه بكذا اثبات له بقيد ولا معنى له انما يتمشى ان لو كانت
اللام في النكاح للحقيقة والاشارة الى نفس المسمى وكذا الاضافة لو قال لا اجيز
نكاحها واما اذا كانت للعهد اى النكاح المذكور وهو المتبادر من قوله ذلك عند
بلوغ خبر نكاحها بالف مثلا ومن قوله لكن اجيزه بالفين فلا وح فالمراد نفي اجازة
النكاح بالف وهو نكاح مقيد فينصب النفي الى القيد كما لو صرح به صونا للكلام عن
الالغا على تقدير التدارك اذ لو حمل على نفي اجازة اصل النكاح لم يكن للتدارك معنى
ولغا الكلام وكان مثل قول القايل ما جاني زيد لكن جاني قايما وصون الكلام عن
الالغاء لو بوجه بعيد خير من الغائه فما بالك بالوجه المتبادر الا ترى الى ما قالوا
في هذا المقام ايضا من انه لو كان بيد رجل عبد فاقر به لزيد فقال زيد ما كان
لي قط لكنه لعمرو من انه ان فصل قوله لكنه لعمرو كان النفي تكذيبا للمقر ورد
لاقراره جزما وكان قوله لكنه لعمرو كلاما مستانفا مفصولا متضمنا لاقراره بمال الغير

العاذى

لغيرآخر

لغيرآخر وان وصله كان الظاهر التكذيب ورد الاقرار ايضا لكنه يحتمل المجاز
على معنى انه كان مدة في تصرف المقر له والآن قد وهبه المقر له لعمرو فكانه لم يكن له قط
كالمجاز في قوله له علي الف درهم وديعة فيكون مفاده نقل الملك وتحويله من المقر له الاول
الى الثاني فيكون قبولا لاقرار المقر صونا للكلام عن الالغا فانه لو حمل على نفي الملك عن نفسه
من الاصل حقيقة كان اقرار المقر له الاول للثاني اقرارا من غير مالك فلا يصح كما هو قول
زفر رحمه الله تعالى قال في شرح البديع وتصحيح الكلام وان كان بوجه بعيد اولى من الغائه
فارتكب المجاز في قوله ما كان لي قط لهذا الغرض فليتامل وذهب صاحب التوضيح الى الحقيقة
غير ان الظاهر فيه تكذيب الاقرار كما ذكرنا لكن يحتمل ان يريد انه وان كان في يدي زمانا
واشتهر انه ملكي لكن لم يكن ملكا لي قط بل لعمرو فيصير قوله لكن لعمرو بيان تغيير لما هو الظاهر
من كلامه اعني التكذيب فيصح موصولا حتى يثبت النفي عن زيد والاثبات لعمرو معا لا مترتبا
كما هو حكم بيان التغيير ورجح في التلويح على ما ذكره من المجاز اذ لا قرينة عليه فعلى ما ذكره
في التوضيح يكون النفي على حقيقته وليس فيه تحويل الملك من المقر له الاول الى الثاني فمن خلط
من شراح المنار التوجيه الاول بالثاني فقد تسامح

وان او لواحد الشيئين تقول ذا او ذا من الاثنين
حتى يكون مثلا ان ابهما بقوله لدين فرد مسكا

يعني ان كلمة او موضوعة لاحد الامرين فان كانا مفردين افادت ثبوت الحكم لاحدهما نحو جاء
زيد او عمرو او ثبوت الحكم باحدهما نحو زيد قايم او قاعد وان كانا جملتين افادت ثبوت مضمون
احديهما وليس الشك في الاخبار معناها الموضوع له وانما يثبت بمحل الكلام لان المخبر بقوله
جاء زيد او عمرو انما اخبر عن وقوع الفعل من احدهما لا بعينه فحصل من ذلك الشك وكذلك
ليس التخيير والاباحة في الانشاآت هو معناها الموضوع له وانما هي فيها لاحد الامرين
وجواز الجمع وامتناعه بحسب محل الكلام ودلالة القراين هذا ما عليه المحققون ثم فرع على كونه
لاحد الشيئين ان ذا العبدين اذا قال هذا او هذا حر كان هذا القول منه مثلا اذا قال لعبده
احرکما حر

وانه يكون ذا انشا يحتمل الاخبار لامرا
فاوجب التخيير لكن يحمل من ذلك البيان من هذا جعل
من وجه انشا كذا اظهارا من وجه اذ يجبر ذا اعتبارا

ايـك

قوله من شراح المنار يعني من الملك فانه بعد ان
مشى على ما قالوه من المجاز وتحويل الملك الى عمرو
قال فان قلت متى نفى الملك عن نفسه من الاصل كان قوله
فلان اقرار بها لغير الآخر فينبغي ان يكون مردودا
وان كان منفصلا قلت قوله لكنه لفلان بيان تغيير اذ يحتمل
ان يكون العبد معروفا انه لزيد فقال زيد العبد
وان كان معروفا بكونه لي لكنه في الحقيقة لعمرو
فيكون قوله لكنه لعمرو بيان تغيير الى آخر ما قاله
ولا يخفى ما فيه الوجه كان في الاول وان ليس
على الثاني تحويل الملك وذلك ظاهر

بعني ان هذا الكلام وهو قوله لعبديه احدكما حر كما هو مضمون قوله هذا او هذا حر انشاء لانه لم يتحقق اثبات الحرية بغير هذا اللفظ فلو كان خبرا لكان كذبا فيجب ان يجعل الحرية ثابتة قبيل هذا الكلام بطريق الاقتضاء تصحيحا لمدلوله اللغوي وهذا معنى كونه انشاء شرعا وعرفا اخبارا حقيقة ولغة لكنه محتملا للاخبار باصل وضعه بان يكون اخبارا عن حرية سابقة ولذا لو جمع بين حر وعبد وقال احدكما حر لا يعتق العبد فاوجب التخيير نظرا الى انه انشاء فكان له ان يوقع العتق في ايهما شاء لكن ايقاع المولى العتق في احدهما يحتمل البيان من جهة ان اصل الكلام كان محتملا للاخبار فاحتمل هذا ان يكون بيانا اي اظهارا لما هو الواقع حتى لا يكون للمولى ان يعين غير من قصده اولا فجعل البيان انشاء من وجه حتى تشترط صلاحية المحل حينئذ فلا يصح بيانه في الميت او الخارج من ملكه بل يتعين للحي والباقي على ملكه وجعل اظهارا من وجه فيجبر على البيان فانه لا جبر في الانشاءات بخلاف الاخبار كما لو اقر بالمجهول حيث يجبر على البيان فانه يجوز اعتبار ذلك في الشرع عملا بالشبهين كما لو كان تحته حرة وامة قد دخل بهما فقال احديكما طالق ثنتين ثم اعتقت الامة ثم مرض الزوج وبين الطلاق في المعتقة فانها تحرم حرمة غليظة ويصير الزوج فارا حتى ترث فاعتبر اظهارا في حق الحرمة لعدم التهمة وانشاء في حق الارث لمكان التهمة لان حقها تعلق بماله في مرضه فهو بالبيان فيها يريد ابطال حقها ولذلك نظاير ذكرها في التحقيق :.

:. وصح ان تدخل في الوكاله :. وفي البيع ايجز عن جهاله :.

:. كذاك لا يصح في الاجاره :. الا اذا يعلم ذو الخيار :.

:. ومابه خياره اثنان :. او الثلاث صح في استحسان :.

اي يصح التوكيل اذا دخلت كلمة او في الوكالة بان قال وكلت هذا او هذا بالبيع وايهما تصرف صح حتى لو باع احد الوكيلين صح ولم يكن للآخر بيعه بعد ذلك وان عاد الى ملك الموكل كما في التلويح ولا يمتنع اجتماعهما لانه رضي برأيهما بخلاف قوله بع هذا او هذا حيث يصح ويمتنع الجمع وما في البزازية من انه لو قال وكلت هذا او هذا ببيعه فهو باطل مخالف لما عليه الاصوليون واما اذا دخلت في البيع كما لو قال بعتك هذا او هذا فلا يجوز البيع بحالة وكذا الاجارة كما اذا قال اجرتك هذا او هذا فان كلا منهما غير صحيح للجهالة وهي مفسدة للبيع والاجارة الا اذا كان من له الخيار معلوما وكان الذي فيه

قوله الا اذا كان من له الخيار معلوما كما قال بعت هذا او هذا على اني بالخيار تاخذ ايهما شئت

الخيار اثنين او ثلاثة فانه يصح استحسانا خلافا لزفر والشافعي رحمهما الله تعالى وقد بين ذلك في الفروع

:. ومثله لا يهما في المهر :. ان صحة التخيير فيه تجري :.

:. وحيث لا فالحكم بالاقل :. وعنده وجوب مهر المثل :.

اي مثل ما ذكرنا من صحة الوكالة المهر عندهما ان صح التخيير فاذا تزوجها على الف حالة او الف مؤجلة او على هذا الجنس من المال او على هذا الجنس صح ذلك وكان الخيار للزوج وحيث لا يصح التخيير بان لم يكن مفيدا كما في الالف والالفين او الالف الحالة والالف المؤجلة يحكم بوجوب الاقل وعند ابي حنيفة رحمه الله تعالى يجب مهر المثل لبطلان التسمية لانها جهالة لا حاجة لا حاجة الى تحملها مع وجود الموجب الاصلي وهو مهر المثل ثم عنده انما يحكم مهر المثل اذا كانا مختلفي القيمة فان كان مهر مثلها مثل اخسهما او اقل فلها الاخس وان كان مثل اعلاهما او اكثر فلها الاعلى وان كان بينهما فلها مهر المثل فوجوب مهر المثل عنده اذا كان بينهما وانما اطلق هنا تبعا لما في المنار اعتمادا على ما هو المشهور في كتب الفروع :.

:. وعندنا التخيير في الكفاره :. كما اتى بالنص في العباره :.

:. فواحد الاشيا الا سواه :. محتم والبعض لا يرضاه :.

يعني ان التخيير ثابت في الكفارة عندنا عملا بكلمة او في قوله سبحانه فكفارته اطعام عشرة مساكين الاية فانه انشاء لانه بمعنى الامر اي فليكفر باحد هذه الاشياء فالواجب احدها والمشهور في الفرق بين التخيير والاباحة انه يمتنع الجمع في التخيير ولا يمتنع في الاباحة لكن الفرق ههنا هو انه لا يجب في الاباحة الاتيان بواحد وفي التخيير يجب وح ان كان الاصل فيه الحظر ويثبت الجواز بعارض الامر كما اذا قال بع من عبيدي هذا او ذاك يمتنع الجمع ويجب الاقتصار على الواحد لانه المامور به وان كان الاصل فيه الاباحة ووجب بالامر واحد كما في خصال الكفارة يجوز الجمع بحكم الاباحة الاصلية وهذا يسمى التخيير على سبيل الاباحة كما في التلويح وقوله والبعض الخ اشارة الى العراقيين والمعتزلة فانهم حكموا بوجوب جميع خصال الكفارة ويسقوطها بالاتيان بالبعض ظنا منهم ان صحة التكليف تنافي التخيير وهو توهم منهم بلا موجب لان صحة التكليف بامكان الامتثال وهو ثابت بفعل احدها :.

وقوله فى الذكر او يصلبوا   عطفا على يقطعوا مرتب
فاوكل معناه بل يصلبوا   اذا بقتل النفس كانوا اعطبوا
مع اخذهم للمال بل يقطع   ايديهم وارجل ان يقنعوا
بالمال بل ينفوا اذا ما خوفوا   طريقنا وذا الاصل يعرف
ومالك يقول بالتخيير   اى للامام واحد الامور

يعنى ان قوله سبحانه فى الذكر الحكيم انما جزآ الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون فى الارض فسادا ان يقتلوا او يصلبوا الاية مرتب ترتيب الاجزية على مقادير الجنايات كما تقول لمن يسال عن حدود الكبائر هى الرجم او الجلد او القطع فيفهم من هذا الترتيب دون التخيير والاية صريحة فى ان المذكور جزآ المحاربة والمحاربة معلومة بانواعها عادة من تخويف او اخذ مال او قتل او قتل مع اخذ مال وهذه الانواع تتفاوت فى صفة الجناية والمذكور اجزية متفاوتة فى التغليظ فلا تكون كلمة او للتخيير بمعنى ان الامام يختار اى نوع كان من انواع الجزآ فى مقابلة اي نوع كان من انواع هذه الجنايات كما يقول مالك رحمه الله تعالى فانه يلزم انه يجوز ان يعاقب باخف الانواع عند غلظ الجناية وبغليظها عند اخفها وذلك خلاف المعهود من الشرع اذ جزا سيئة سيئة مثلها فكانت كلمة او هنا كما فى الانتقال من ضرب الى آخر وهذا مبني على اصل معروف وهو ان الجملة اذا قوبلت بجملة انصرف البعض الى البعض حسبما يقتضيه المناسبة فالقتل جزاؤه القتل والقتل واخذ المال جزاؤه القتل او الصلب واخذ المال جزاؤه قطع اليد والرجل والتخويف جزاؤه النفي اي الحبس الدائم على انه روي عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما ان النبي صلى الله عليه وسلم وادع ابا برده على ان لا يعينه ولا يعين عليه فجاء اناس يريدون الاسلام فقطع عليهم اصحابه الطريق فنزل جبريل عليه الصلاة والسلام بالحد فيهم ان من قتل واخذ المال صلب ومن قتل ولم ياخذ المال قتل ومن اخذ المال ولم يقتل قطعت يده ورجله من خلاف ومن جاء مسلما هدم الاسلام ما كان منه فى الشرك وفى رواية عنه ومن اخاف الطريق ولم ياخذ المال ولم يقتل نفي قال فى التلويح والمعنى ان كل جماعة قطعوا الطريق ووقع منهم احد هذه الانواع اجري على مجموعهم

الجزآ المقابل

الجزآ المقابل لذلك النوع وليس المعنى ان كل فرد من الجماعة يجري عليه جزآ ما صدر منه فان قلت قطع الطريق على المستامن لا يوجب الحد فكيف حد ابقطع الطريق على من يريد الاسلام قلت معناه يريدون تعلم احكام الاسلام بعد ان اسلموا ولو سلم فمن دخل دار الاسلام ليسلم فهو بمنزلة الذمي فيحد قاطع الطريق عليه وابو حنيفة رحمه الله تعالى قال ان من قتل واخذ المال صلب فحمله على اختصاص الصلب بهذه الحالة بحيث لا يجوز فى غيرها لا على اختصاص هذه الحالة بالصلب بحيث لا يجوز فيها غيره بل اثبت فيه للامام المحاربين اربعة امور القطع ثم القتل والقطع ثم الصلب والقتل فقط والصلب فقط لان هذه الجناية تحتمل الاتحاد من حيث انها قطع المارة فيقتل او يصلب والتعدد من حيث انه وجد سبب القطع وسبب القتل فيلزم حكم السببين وعندهما يتعين الصلب عملا بظاهر الحديث انتهى

وان يقل لعبده وللجمل   ذا حر او هذا نقول بطل
لديهما فاو لفرد منهما   وما لمحل العتق ما قد عمما

يعنى ان قال لعبده ودابته كجمل مثلا هذا حر او هذا بطل قوله فلا يثبت به شيء عندهما لان او لاحد الشيئين اعم من كل منهما على التعيين والاعم يجب صدقه على الاخص والواحد الاعم الذى يصدق على العبد والدابة ليس محل العتق وانما محله الواحد المعين الذى هو العبد قال فى التلويح وفيه بحث لان ايجاب العتق انما هو على ما صدق عليه انه احد الشيئين لا على المفهوم العام اذ الاحكام تتعلق بالذوات لا بالمفهومات ثم ظاهر هذا الكلام انه لو نوى العبد خاصة لم يعتق عندهما وفى المبسوط انه يتعين بالنية

وعنده كذاك لكن امكنا   بنفس ذا الكلام ان يعينا
اذ يمكن التعيين للمرام   وانه محتمل الكلام
كصورة العبدين اذ هنا العمل   اولى من الاهدار فى ذا المحل
فحيثما كلامه تعذرا   حقيقة مجازه تقررا

اى عند ابى حنيفة رحمه الله تعالى ان او لاحد الشيئين لكن يمكن التعيين اذ التعيين من محتملات الكلام كما لو قال ذلك فى عبدين له فانه يجبر على التعيين والعمل بالمحتمل اولى من الاهدار وحيثما تعذر حقيقة كلامه وهو الفرد الاعم تقرر المجاز وهو الفرد المعين

لكننا المجاز مثلما سلف   لديهما فى الحكم لا القول الخلف

يعنى انهما انما ابطلا هذا القول وجعلاه لغوا بناء على اصلهما السابق من ان المجاز خلف عن الحقيقة فى الحكم لا القول فحيث استحال الحكم لاستحالة وقوع العتق فى الولد الاعم يبطل المجاز كما تقدم فى عبده الاكبر سنا او انما قيد بكلمة او لانه لو قال لعبده ودابته احدكما حر عتق العبد بالاجماع لان قوله او هذا تخيير لو قوع او فى الانشا يزاحم احدكما حر ايقاع فانما يقع على من يقبل العتق واما التخيير فيصح بين من يقبل العتق وبين من لا يقبله كذا نقل عن المحيط

وللعموم او تكون ان تصد   معنى اباحة كذا اذا ترد
فى موضع النفى كلا اكلم   هذاك او هذا فاذ يكلم
فردا من الاثنين شرعا يحنث   والحنث اذ اياهما يحدث
بمره فقط ولا اكلم   الا فلانا او فلانا يحكم
فيه بان لا حنث حيث كلما   فى ذا المقام كل فرد منهما

قد تقدم ان او لاحد الشيئين فهى لا تخرج عن مدلولها اذا كانت فى مقام الاباحة او التخيير لان جواز الجمع فى الاباحة وامتناعه فى التخيير انما هو بدلالة الحال ومعونة القراين كما فى التلويح وكذلك اذا كانت فى سياق النفى فهى حقيقة ايضا لاحد الشيئين من غير تعيين وانتفاء الواحد المبهم لا يكون الا بانتفاء المجموع فقوله تعالى لا تطع منهم آثما او كفورا معناه لا تطع احدا منهما وهو نكرة فى سياق النفى فيعم وهذا كما قال القاضى ان كلمة او فى جميع الامثلة موجبة كانت او منفية لاحد الشيئين او الاشيا ثم معنى الوحدة فى غير الموجب يفيد العموم فلم تخرج او مع القطع بالجمع فى الانهيا فى نحو ولا تطع منهم آثما او كفورا عن معنى الوحدة التى هى موضوعة له انتهى وحيث افادت العموم فى النفى فاذا قال لا اكلم هذا او هذا يحنث اذا كلم احدهما لما كان للعموم ويحنث اذا كلمهما حنثا واحدا فقط كما لو كان بالواو ولانه لا يكون بمنزلة يمينين لان تعدد الحنث بتعدد هتك حرمة اسم الله جل وعلا ولم يوجد الا هتك واحد هذا وارد على قولهم ان معنى لا اكلم هذا او هذا لا اكلم احدهما ما شعر بالفرق من مسئلة الجامع الكبير من انه لو قال والله لا اقرب هذه او هذه

اربعة اشهر

اربعة اشهر كان موليا منهما جميعا ولو قال لا اقرب احديكما كان موليا من واحدة لا منهما جميعا بمضى المدة تبين احديهما والخيار له واجاب فى التلويح بان القياس عدم الفرق الا ان كلمة احدى خاصة صيغة ومعنى ولا يعم بشئ من دلايل العموم وكذا بوقوعها فى موضع النفى بخلاف او فانها قد تفيد العموم بوقوعها فى الاباحة والاولى ان تفسر باحد منكر غير مضاف وقوله ولا اكلم الا فلانا او فلانا مثال لورود او فى مقام الاباحة فانه لو قال ذلك كان له ان يكلمهما لعدم امتناع الجمع اذ الاستثنا من الحظر اباحة فلا يحنث اذا كلمهما كما لو اتى بالواو

فاو كواو العطف ليست عينها   فالفرق باد بين او وبينها

يعنى ان او فى صورتى النفى والاباحة كواو العطف لانها تفيد العموم فتوجب الجمع وليست عينها لظهور الفرق بينهما وبينها فانه لو قال لا اكلم هذا وهذا لم يحنث بكلام احدهما قال فى التوضيح الا ان يدل الدليل على ان المراد احدهما كما اذا حلف لا يرتكب الزنا واكل مال اليتيم ورد لا نسلم ان لا يكون للاجتماع تاثير فى النفى وحاصله انه ان كان للاجتماع تاثير فى المنع فلعدم الشمول والا فلشمول العدم وتعقبه فى التلويح بانه ليس بمطرد فانه اذا حلف لا يكلم هذا وهذا فهو لنفى المجموع مع انه لا تاثير للاجتماع فى المنع واختار ان الضابط انه اذا كانت قرينة فى الواو على شمول العدم فذاك والا فهو لعدم الشمول واو بالعكس انتهى

وتارة على المجاز يوتى   باو كالا ان ومثل حتى
ذا ان يكن للغاية احتمال   ولم يكن لعطفها مجال

يعنى قد تاتى كلمة او مجازا بمعنى الا ان او بمعنى حتى اذا كان لمعنى الغاية احتمال فى الكلام ولم يكن للعطف بها مجال وذلك اذا وقع بعدها مضارع منصوب ولم يكن قبلها مضارع منصوب بل فعل ممتد يكون كالعام فى كل زمان ويوجد انقطاعه بالفعل الواقع بعدها نحو لالزمنك او تعطينى حقى اذ ليس المراد ثبوت احد الفعلين بل ثبوت الاول ممتدا الى غاية هى وقت اعطاء الحق كما اذا قال لالزمنك حتى تعطينى فصار او مستعارا لحتى لمناسبة ان كلمة او لاحد الشيئين وتعيين كل منهما باعتبار الخيار قاطع لاحتمال الآخر كما ان الوصول الى الغاية قاطع للفعل ولهذا ذهب النحاة الى ان او هذه بمعنى الى ان لان الفعل الاول ممتد الى وقوع الثانى او الا ان لان الفعل الاول ممتد فى جميع الاوقات الا وقت وقوع الفعل الثانى فعنده ينقطع امتداده فلو قال والله لا ادخل

هذه الدار او ادخل تلك بالنصب كان او بمعنى حتى اذ ليس قبل مضارع منصوب
يعطف عليه فيجب امتداد عدم دخول الدار الاولى الى دخول الثانية حتى لو دخلها
اولا حنث ولو دخل الثانية اولا برّ فى يمينه لانتهاء المحلوف عليه كما لو قال لا ادخلها
اليوم فلم يدخل حتى غربت الشمس وما يقال ان تعذر العطف لان الاول منفى ليس
بمستقيم اذ لا امتناع فى عطف المثبت على المنفى وبالعكس حتى لو قال او ادخل تلك
بالرفع كان عطفا الا انه يحتمل ان يكون عطفا على الفعل مع حرف النفى حتى يكون الحلف
على احد الامرين عدم دخول الاولى او دخول الثانية فلو دخل الاولى ولم يدخل الثانية
حنث والا فلا ويحتمل ان يكون عطفا على الفعل نفسه حتى يكون الفعلان فى سياق
النفى ويلزم شمول العدم لوقوع او فى النفى فيحنث بدخول احد الدارين ايهما كانت
كما اذا حلف لا يكلم زيدا او عمرا وقد مثل لاو هذه بقوله تعالى ليس لك من الامر شئ
او يتوب عليهم الاية اى ليس لك من الله امر فى عذابهم واستيصالهم شئ حتى تقع توبتهم
او تعذيبهم وذهب صاحب الكشاف الى انه عطف على ما سبق وليس لك من الامر
شئ اعتراض والمعنى ان الله مالك امرهم فاما ان يهلكهم او يهزمهم او يتوب عليهم
او يعذبهم كذا فى التلويح

وان الغاية وضع حتى مثل الى لكن بها قد يوف
للعطف مع هذا اجامعا اسنت الفصال حتى القرعى

يعنى ان وضع كلمة حتى للغاية مثل الى فتدل على ان ما بعدها غاية لما قبلها سواء
كان جزأ منه كاكلت السمكة حتى راسها او غير جزء كقوله تعالى هى حتى مطلع الفجر واما
عند الاطلاق فالاكثر على ان ما بعدها داخل فيما قبلها وفرقوا بينها وبين الى من اوجه
الاول اشتراط ان يكون ما بعدها شيئا ينتهى به المذكور او عنده بخلاف الى فامتنع
نمت البارحة حتى نصف الليل وصح الى نصف الليل والثانى ان حتى لا تدخل على مضمر
فلا يقال حتاه بخلاف اليه الثالث انها لا تقع بعد من لابتداء الغاية فلا يقال
خرجت من البصرة حتى الكوفة بخلاف الى وقد تستعمل حتى للعطف مع هذا اى مع
معنى الغاية فيجب ان يكون ما بعدها من اجزاء المعطوف عليه افضلها نحو مات الناس
حتى الانبياء او دونها كقولهم اسنت الفصال حتى القرعى والفصال جمع فصيل وهو

ولد الناقة والانسان اذا يرفع يديه ويطرحهما معا حالة العدو والقرعى جمع قريع
وهو الفصيل الذى له بثر بيض ودواءه الملح وهو ادون فان القريع لا يتوقع منه
الاستنان لضعفه وهو مثل يضرب لمن يتكلم مع من لا ينبغى ان يتكلم بين يديه لعلو
قدره ويجب ان يدخل ما بعدها فيما قبلها اتفاقا فلا يجوز جاء فى الرجال حتى هند
وان يكون الحكم مما ينقضى شيئا فشيئا حتى ينتهى الى المعطوف لكن بحسب اعتبار المتكلم
دون الوجود نفسه نحو مات كل اب لى حتى آدم ومات الناس حتى الانبياء ولا يتعين
العاطفة الا فى صورة النصب نحو اكلت السمكة حتى راسها فان خفضت فهى الجارة
وان رفعت فهى ابتدائية والخبر محذوف اى ماكول

وفى دخوله على الافعال مثل الى معنى على منوال

يعنى ان حتى اذا دخلت على الافعال كانت فى المعنى للغاية مثل الى على منوال واحد
نحو قوله تعالى حتى تستانسوا اى تستاذنوا وجعلهم اياها داخلة على الافعال
نظرا الى الظاهر والا فهى داخلة فى الحقيقة على الاسم لان الفعل بعدها منصوب بان
مضمرة كما فى التلويح

وتارة يكون صدر جمله وغاية لما يكون قبله

اى تارة يكون حتى صدر جملة وغاية لما يكون قبلها فتكون ابتدائية اى داخلة على
جملة مستانفة لا محل لها سواء دخلت على فعل مضارع كما فى قراءة نافع حتى يقول
الرسول بالرفع او ماض نحو قوله تعالى حتى عفوا قال الرضى ولا نعنى بالابتدائية
ان يقدر بعدها مبتدأ فان ذلك لا يطرد فى نحو قوله حتى يقول الرسول بالرفع

والصدر ان يمتد والنهاية فى آخر القول دليل غاية
بحيث لا كلام كى تعد فللمجازاة بذاك تقصد

الاصل فى كلمة حتى ان تكون للغاية فيحمل عليه ما امكن وذلك بان يكون ما قبل حتى محتملا للامتداد
وما بعدها صالحا لانتهاء ذلك الممتد اليه وانقطاعه عنده كقوله تعالى حتى يعطوا
الجزية فان القتال يحتمل الامتداد وقبول الجزية يصلح منتهى له وكقوله تعالى حتى تستانسوا
فان المنع من دخول بيت الغير يحتمل الامتداد والاستيذان يصلح منتهى له وحيث لا يكون
ذلك بان لم يحتمل الصدر الامتداد والآخر الانتهاء وكان الصدر صالحا لان يكون سببا

لما بعدها كانت حتى بمعنى لام كي مفيدة للسببية والمجازاة لان جزاء الشيء ومسببه يكون مقصودا منه بمنزلة الغاية من المغيا نحو اسلمت كي ادخل الجنة فانه ان اريد احداث الاسلام فهو غير ممتد وان اريد الثبات عليه فدخول الجنة لايصلح منتهى له بل الاسلام ح اكثر واقوى وبهذا يظهر فساد ما قيل في المناسبة بين الغاية والسببية ان الفعل الذي هو السبب ينتهي بوجود المسبب كما ينتهي بوجود الغاية على انه لو صح ذلك لكان حتى للغاية حقيقة كذا في التلويح واجيب عن هذا بان المراد المناسبة في الجملة وان المراد بانتهاء الفعل الذي هو السبب انتهاء كونه سببا ولا ريب في انتهائه عند وجود المسبب والا كان تحصيلا للحاصل ∴

∴ وحيث لم يمكن لذا اعتبار فذا لمحض العطف يستعار ∴

يعني اذا تعذر كونها بمعنى لام كي ولم يمكن اعتباره بان لم يكن الاول سببا للثاني كانت مستعارة لمحض العطف من غير اعتبار الغاية وهذا المعنى وان لم يذكره ائمة اللغة بل صرحوا بامتناع جاء زيد حتى عمرو الا ان الفقهاء استعاروها لمعنى العطف للمناسبة الظاهرة بين الغاية والتعقيب لكونها للتعقيب بشرط الغاية فاستعمل المقيد في المطلق ولا حاجة في افراد المجاز الى السماع مع ان محمد ابن الحسن ممن يوخذ عنه اللغة وقد صرح بذلك وكفى بقوله سماعا كذا في التلويح ∴

∴ وفي الزيادات اتت مسايل عليه مثلما يقول القايل ∴

يعني على ما ذكر من المعاني الثلاثة اعني الغاية ومعنى المجازاة ومحض العطف اتت مسايل في الزيادات وهي مثل ما يقول القايل

∴ مهددا للغير ان لم اضرب حتى تصيح فاخشني وارهب ∴

∴ ان لم اجي اليك حتى تطعما ان لم اجي اليك حتى اطعما ∴

تطعم بضم حرف المضارعة من اطعم واطعم الثاني بالفتح من طعم ومسايل الزيادات ثلاثة الاولى قول القايل لغيره ان لم اضربك حتى تصيح فعبدي حر والثانية ان لم آتك حتى تغديني فعبدي حر والثالثة ان لم آتك حتى اتغدى عندك فعبدي حر ولما لم يتيسر نقلها بشخصها لعدم مساعدة الوزن نقلناها بما يقرب من معناها فحتى في المسئلة الاولى بمعنى الغاية على الاصل فيتوقف البر على وجود

الغاية

الغاية ليتحقق امتداد الفعل الى الغاية وفي الثانية للسببية فلا يتوقف البر على وجود المسبب بل يحصل بمجرد الفعل لتحقق الفعل الذي هو السبب وان لم يترتب عليه وجود المسبب وفي العطف شرط وجود الفعلين ليتحقق التشريك واما كانت حتى في الاولى للغاية لان الضرب يحتمل الامتداد بتجدد الامثال وصياح المضروب يصلح منتهى له فلو اقلع عن الضرب قبل الصياح عتق عبده لعدم تحقق الضرب الى الغاية المذكورة وفي الثانية للسببية لان آخر الكلام اعني التغدية لايصلح لانتهاء الاتيان اليه بل هو ادعى الى الاتيان والاتيان احسان بدني يصلح سببا للاحسان المالي والتغدية صالحة للمجازاة عن الاحسان وفي الثالثة العطف المحض لتعذر الغاية والسببية اما الغاية فلما مر واما السببية والمجازاة فلان فعل الشخص لايصلح جزاء لفعله اذ المجازاة المكافاة ولا معنى لمكافاة نفسه وفيه بحث لان المذكور اولا ان حتى عند تعذر الغاية تكون بمعنى كي وهي تفيد سببية الاول للثاني من غير لزوم المجازاة والمكافاة من شخص آخر مثل اسلمت كي ادخل الجنة وحتى ادخل على لفظ المبني للفاعل ولا امتناع في كون بعض افعال الشخص سببا للبعض مفضيا اليه كالاتيان الى التغدي كذا في التلويح ثم كون حتى على تقدير العطف بمعنى فاء العطف هو الذي ذهب اليه فخر الاسلام فلو اتى وتغدى عقيب الاتيان من غير تراخ بر والا فلا حتى لو لم يات او اتى ولم يتغد او اتى وتغدى متراخيا حنث والمذكور في نسخ الزيادات وشروحها ان الحكم كذلك ان نوى الفور والا فهي للترتيب مع التراخي او بدونه حتى لو اتى وتغدى متراخيا بر وانما يحنث لو لم يحصل منه التغدي بعد الاتيان متصلا او متراخيا في جميع العمر ان اطلق وفي الوقت الذي ذكره ان وقت وقوله اتغدى قيل بحذف الالف عطفا على المجزوم بلم حتى ينسحب النفي على الفعلين جميعا لا على مجموع الفعل وحرف النفي لفساد المعنى وقيل باثباتها لان المعنى وان كان على العطف كما ذكر الا ان الاستعارة لايجب ان تؤثر في الاعراب

∴ منها حروف الجر منها البا وليس في الصاقها امترا ∴

سميت حروف الجر لافضائها بالفعل او ما في معناه الى ما يليه او لانها تعمل الجر كحرف النصب والجزم لمن حروف الجر البا ومعناها الالصاق وهو تعليق الشي بالشي وايصاله

كما في التلويح فتقتضي ملصقا وملصقا به هو مدخولها والمقصود من الالصاق الملصق وأما الملصق به فهو تبع بمنزلة الآلة فلذا فرع عليه بقوله ؛

فتدخل الاثمان مثل البر ان يشترذا العبد بقدر كبرة
من جيد البر فالاستبدال به يصح لا كذاك الحال
ان يشترى كرا بهذا العبد اذ كان اسلاما بهذا العقد

اي لكون البا للالصاق وهو يقتضي ملصقا به يكون تبعا بمنزلة الآلة كانت داخلة على الاثمان فان المقصود الاصلي من البيع هو الانتفاع بالمملوك وذلك في المبيع والثمن وسيلة اليه لانه في الغالب من النقود التي لا ينتفع بها بالذات بل بواسطة التوسل الى المقاصد بمنزلة الآلات ولذا جاز البيع وان لم يملك المشتري الثمن ولا يجوز ان لم يملك المبيع فلو قال اشتريت منك هذا العبد بكر من الحنطة الجيدة اي موصوفة بيان النوع صح الاستبدال قبل القبض بالكر لانه بدخول البا عليه صار كساير الاثمان وجب في الذمة لان المكيل والموزون مما يجب في الذمة بخلاف ما اذا اشترى كرا من الحنطة الجيدة بهذا العبد لانه يكون جعل الكر مبيعا حيث ادخل البا على العبد والمبيع الذي لا يكون الا سلما مراعى فيه شرايط السلم فلا يجوز الاستبدال في الكر قبل قبضه ثم كون الصورة الاولى بيعا والثانية سلما باعتبار وضع المسئلة فان المبيع في الاول حاضر بخلاف الثمن بدلالة الاشارة في المبيع والتنكير في الثمن وفي الصورة الثانية بالعكس ؛

وقيل ان اخبرت بالقدوم مقيد بصدق ذا المفهوم
لا ان يقل بان خالدا قدم لانما الاطلاق فيه منفهم

يعني اذا قال ان اخبرتني بقدوم خالد مثلا فعبدي حر يتقيد بالصدق فلو اخبره كاذبا لا يحنث لا اذا قال ان اخبرتني بان خالدا قدم فانه لا يتقيد بالصدق فلو اخبره بقدومه صادقا او كاذبا حنث لان معنى الاول ان الصقت الاخبار بالقدوم لا يتصور قبل وجوده فلا يحنث بالاخبار كذبا لعدم الالصاق بفعل القدوم بخلاف الثاني لان قوله ان خالدا قدم خبر نفسه وهو المفعول الثاني للاخبار كانه قال ان اخبرتني خبر قدومه فكان شرط الحنث نفس الخبر فيتناول الصدق

او ان اخبرتني اخبارا ملصقا بالقدوم والصادق بالقدوم

والكذب

والكذب كذا في التحقيق ؛

وان يقل للعرس قول المحنق ان تخرجي الا باذني تطلقي
فالشرط كل مرة ان ياذنا ولا كذا في قوله ان آذنا

يعني اذا قال لزوجته ان خرجت الا باذني فانت طالق يشترط تكرار الاذن في كل مرة وكذا لا تخرجي الا باذني لان المعنى الا خروجا ملصقا باذني وهو استثناء مفرغ يجب ان يقدر له مستثنى عام مناسب له في جنسه وصفته فيكون المعنى لا تخرجي خروجا الا خروجا باذني والنكرة في سياق النفي وفي موضع الشرط تعم فاذا خرج منها بعض بقي ما عداه على حكم النفي فكان من قبيل لا آكل الا لا ان المحذوف في حكم المذكور لا من قبيل لا اكل لما ان الاكل المدلول عليه بالفعل ليس بعام وهذا بخلاف ما لو قال ان خرجت الا ان اذن لك فانه لا يشترط تكرار الاذن فاذا اذن لها مرة فخرجت ثم خرجت مرة اخرى بلا اذنه لم يحنث لانه استثنى الاذن من الخروج والاذن ليس من جنس الخروج فلا يمكن ارادة حقيقة الاستثناء فكان المعنى الى ان اذن فيكون الخروج ممنوعا الى وقت وجود الاذن وقد وجد مرة فارتفع المنع واما وجوب الاذن في كل دخول في قوله تعالى لا تدخلوا بيوت النبي الا ان يؤذن لكم فمستفاد من القرينة العقلية واللفظية وهي قوله سبحانه ان ذلكم كان يؤذي النبي ؛

والبا كالشرط دخولها على مشية الله يكون مبطلا

يعني ان البا اذا دخلت على مشية الله كانت في معنى الشرط مبطلة للحكم كما اذا قال لزوجته انت طالق بمشية الله حيث لا يقع الطلاق كما اذا وصل بقوله ان شاء الله وذلك لان البا للالصاق الذي هو تعليق شيء بشيء وايصاله به والمشية من الفاظ التعليق فكانه قال طالق طلاقا ملصقا بمشية الله معلقا بها وهذا هو المراد بكون البا كالشرط فهي مستعملة في معناها اعني الالصاق وهو في المآل كالشرط لا انها بمعنى ان الشرطية حقيقة او مجازا كما ظن وانما لم يقع الطلاق لانه تعليق بما لا يعلم واما ما يقال من انه يمكن الوقوف على مشية الله الطلاق لان مشية العبد تابعة لمشية الله تعالى قال الله تعالى وما تشاؤن الا ان يشاء الله فكان ينبغي ان يقع الطلاق اذا شاء العبد فغير وارد لظهور ان معنى الاية كما هو

ابن ملك

هندي

المتبادر منها و ما تشاؤن الا ان يشآ الله مشيئتكم لا و ما تشاؤن شيأ الا ان يشاء الله حتى ليس فيها حجة للمعتزلة كما في الكشف فالمعلوم من مشيئة العبد الطلاق مشيئة الله تعالى مشيئة لا طلاقه ∴

والشافعي قال ان البآء   في اية الوضوء لاشترآء
بعضيه و قال مالك صله   والراجح الالصاق للموضوع له

اى قال الشافعي رحمه الله تعالى ان البا في اية الوضوء وهو قوله سبحانه وامسحوا برؤسكم للتبعيض كما نقله النووي رحمه الله تعالى في شرح المهذب فكانت الاية في حق المقدار مطلقة فالفرض مسح بعض من الراس اي بعض كان و قال مالك رحمه الله تعالى هي صلة اى زائدة لتاكيد تعدي الفعل كما في قوله سبحانه تنبت بالدهن وصبغ وهذا وان كان مجازا بالزيادة الا انه احوط اذ فيه الخروج عن العهدة بيقين لكن الراجح انها للالصاق اذ هو معناها الموضوع له وكون البا للتبعيض لا يعرفه اهل اللغة حسبما قاله ابن جني والحمل على مجاز الزيادة فيه الغاء الحقيقة من غير ضرورة مع انها اذا كانت للالصاق كان التبعيض مستفادا من طريق آخر كما اشار اليه بقوله ∴

فالمسح للمحل كلا يشمل   ان آلة المسح عليها تدخل
وان على المحل كان الآله   مفعوله ذاك الفعل لا محاله
وليس يقتضي هنا استيعابا   فالمقتضى يكون لا ارتيابا
الصاق آلة بذا المحل   لا كونه مستوعبا للكل

يعني اذا دخلت البا على آلة المسح كما في مسحت الحايط بيدي كان الفعل متعديا بنفسه الى المحل فاقتضى استيعابه واذا دخلت على المحل كان الفعل متعديا بنفسه الى الآلة فاقتضى الصاق تلك الآلة بالمحل فلا يقتضي استيعاب المحل كما في الآية و لهذا قال جار الله المعنى الصقوا المسح بالراس وهذا يشمل الاستيعاب وغيره كما في التلويح وحاصله ان الاستيعاب ليس مقتضى الاية لا انها تقتضي عدمه فلا يرد ان البآء دخلت على المحل في آية التيمم مع ان الاستيعاب فيه فرض ولا حاجة الى دعوى ان البا صلة في اية التيمم كما قيل ثم الاستيعاب في التيمم ثابت بالسنة المشهورة وهي قوله عليه الصلاة والسلام يكفيك ضربتان ضربة للوجه وضربة للذراعين فان الرد

والرباعي

والرباعي اسمان للمجموع فلو لم يحمل على الكل لزم ارادة البعض بطريق المجاز ولا قرينة عليه ومنهم من قال ان التيمم خلف عن الغسل وفيه الاستيعاب واعترض بان المسح على الخف خلف عن غسل الرجل ولم يشترط فيه الاستيعاب واجيب بان المسح على الخف بدل لا خلف والفرق ان البدل مشروع مع امكان المبدل منه وشرط المصير الى الخلف تعذر الاصل فكان البدل بمنزلة وظيفة مبتداة شرعت للتخفيف فلم يراع فيه صفة المبدل منه ثم الاية من قبيل المطلق عند الشافعي رحمه الله تعالى فالمعتبر عنده اقل ما ينطلق عليه اسم المسح وعندنا مجملة اذ ليس المراد اى قدر كان لانه يحصل في ضمن غسل الوجه فلم يحتج الى امر جديد لقوله سبحانه وامسحوا برؤسكم فتعين الاجمال وقد بينه الرسول عليه الصلاة والسلام بمسح ربع الراس كما في حديث المغيرة من انه صلى الله عليه وسلم توضا ومسح على ناصيته واما ما يستشكل هنا بانه لم يثبت ان هذا كان اول وضوءه عليه الصلاة والسلام حتى يلزم تاخير البيان عن وقت الحاجة ولو سلم الاولية فالتاخير لازم بالنسبة الى الذين لم يحضروا وضوءه عليه الصلاة والسلام فجوابه انه قبل العلم بمقدار الفرض كان يمكن تادية الفرض في ضمن مسح الكل وما يقال ان المجمل ما لا يمكن العمل به قبل البيان معناه ما لا يمكن العمل به باعتبار خصوصه ومسح كل الراس كان غير ممكن العمل به باعتبار ان الربع بخصوصه فرض وان امكن تحصيله في ضمن الاستيعاب وانما لم نذكر ما ذكره صاحب المنار من ان المراد الصاق اكثر اليد وهو ثلاث اصابع كما صرح به في شرحه لانه ضعيف رواية ودراية على ما ذكره في فتح القدير فانه بعد ان بين ان حديث المغيرة لا ينتهض حجة على الشافعي رحمه الله تعالى لان المسح على الناصية لا يقتضي الاستيعاب لجواز كون ذكرها لدفع توهم انه مسح القود والقذال على انه روي عنه بلفظ مسح بناصيته بالباء هو محل النزاع وان الاولى ان يستدل برواية ابي داود عن انس رايت رسول الله صلى الله عليه وسلم يتوضا وعليه عمامة قطرية فادخل يده من تحت العمامة فمسح مقدم راسه فانه ظاهر في استيعاب تمام المقدم وهو الربع وانه لو جاز الاقل لفعله عليه الصلاة والسلام تعليما للجواز لكن قد يمنع هذا بان الجواز اذا كان مستفادا من غير الفعل لم يحتج اليه وههنا كذلك نظرا الى ان البا في الآية للتبعيض وهو يفيد جواز الاقل قال ما حاصله ان البا للالصاق وهو معنى مجمع عليه بخلاف التبعيض فان محققي العربية ينفون كون معنى للبا بخلافه في ضمن الالصاق

فان الصاق الآلة بالراس لا يستوعبه فاذا الصق ولم يستوعب فقد خرج عن العهدة بذلك البعض لا لانه مراد بالبا وح يتعين الربع لان اليد انما تستوعب قدره غالبا فلزم واما رواية جواز قدر الثلاث الاصابع وان صححها بعض المشايخ نظرا الى ان الواجب الصاق اليد والاصابع اصلها والثلاث اكثرها وللاكثر حكم الكل وهو المذكور في الاصل لكن يحمل على انه قول محمد لما ذكر الكرخي والطحاوي عن اصحابنا انه مقدار الناصية ولان هذا من قبيل المقدار الشرعي بواسطة تعدى الفعل الى تمام اليد فانه يتقدر قدرها من الراس انتهى وعلى هذا فلا اجمال في الآية وهو خلاف ما ذكر في الهداية

اما على فتلك للالزام ∴ فان يقل على بالتمام

الف فذا للدين لا ان يوصل ∴ وديعة لكنها اذ تدخل

محض المعاوضات مثل البا ∴ في قولهم حقا بلا امترا

كذا الطلاق في الذي قد قالا ∴ وعنده للشرط لا محالا

كلمة على وضعت للاستعلاء وضر فلان علينا امير لان له علوا واقتدارا تعالى وزيد على السطح لتعليه عليه وضر على فلان دين لان الدين يستعلى من يلزمه ولذا يقال ركبه الدين وهذا معنى قولهم على للالزام في قول القائل له على الف لانها لما كانت موضوعة للاستعلاء والاستعلاء هنا في اللزوم كانت في مثل هذا الموضع للايجاب والالزام باعتبار اصل الوضع فكان مطلق الكلام محمولا على الدين لان الاستعلاء فيه الا اذا يوصل به قول وديعة لان على يحتمل الوديعة من حيث ان فيها وجوب الحفظ فيحمل عليه بهذه الدلالة كذا في التحقيق وقوله لكنها الخ يعني اذا دخلت على المعاوضات المحضة وهي الخالية عن معنى الاسقاط كالبيع والاجارة والنكاح كبعت هذا على الف درهم واجرته على الف درهم وتزوجتك على الف كانت بمعنى البا مجازا لان اللزوم يناسب الالصاق ولا يكون بمعنى الشرط لان هذه المعاوضات لا تقبل الخطر وهو التردد بين الامرين وكذا اذا استعملت في الطلاق فانها يكون بمعنى البا عندهما لان الطلاق على مال معاوضة من جانبها حتى كان لها الرجوع قبله وعند ابي حنيفة رحمه الله للشرط لان كونها للشرط بمنزلة الحقيقة عند الفقها لانها في اصل الوضع للالزام والجزا لازم للشرط فلو قالت طلقني ثلاثا على الف فطلقها واحدة فعندهما يجب ثلث الالف لان اجزاء العوض تنقسم على اجزاء المعوض ويكون الطلاق باينا وعنده لا يجب شيء ويكون

الطلاق

الطلاق رجعيا وتحقيق ذلك ان ثبوت العوض مع المعوض من باب المقابلة حتى يثبت كل جزء من هذا بمقابلة كل جزء من ذاك ويمتنع تقدم احدهما على الآخر بمنزلة التضايف يعني وثبوت المشروط والشرط بطريق المعاقبة ضرورة توقف المشروط على الشرط فلا يتحقق المقابلة فيه لانه لو انقسم اجزاء الشرط على اجزاء المشروط لزم تقدم جزء من المشروط على الشرط كما في التلويح

وان للتبعيض من فان يقل ∴ من شئت من عبيدنا يا ذا الرجل

اعتاقه فاعتقهم كلا اعتقا ∴ لديه الا واحدا لا مطلقا

كون من للتبعيض هو الذي ذكره جمع من الفقها واختاره فخر الاسلام لكثرة استعمالها فيه حتى جعلوها اصلا فيه ودخيلا في غيره وذهب المحققون من النحاة الى انها لابتداء الغاية وان ما سواه من معانيها راجع اليه وقيل انها مشتركة بين المعنيين ومن فروع التبعيض ما لو قال من شئت من عبيدي عتقه فاعتقه كان له ان يعتقهم الا واحدا عند ابي حنيفة رحمه الله تعالى عملا بكلمة العموم والتبعيض وعندهما عتق الجميع حملا للكلمة من على البيان كما في قوله تعالى فاجتنبوا الرجس من الاوثان وقد تقدم الكلام عليه في بحث العام

والانتها غاية كانت الى ∴ وفي الغاية لن تدخلا

ذا ان تقم بنفسها وحيث لا ∴ فالصدر ان كان لها تناولا

كانت لاخراج الذي وراءها ∴ وكان ذا الاخراج انتهاؤها

فيها دخولها في السابق ∴ مقرر كاليد والمرافق

وحيث لا او شك في ذا الامر ∴ كانت اذن لمد حكم الصدر

اعني لمد حكمه اليها ∴ ولم يكن منسحبا عليها

وانه كالليل للصيام ∴ فيها حكاه النص بالاتمام

يعني ان الى لانتهاء الغاية والغاية جنس له فردان احدهما الابتداء والثاني الانتهاء واضافة انتهاء اليها في قولهم من لابتداء الغاية والى لانتهائها من اضافة الفرد الى الجنس لا الجزء الى الكل ليلزم انقسام الغاية ويؤيده ما ذكروا في مسئلة قوله له على من درهم الى عشرة هل يدخل الغايتان او لا كذا ذكره بعض المحققين ثم الضابط في دخول الغاية في المغيا وعدمه على ما في المنار ان الغاية ان كانت قايمة بنفسها بان كانت غاية قبل التكلم بكلمة الى فهي لا تكون داخلة في المغيا لان الحد لا يدخل في المحدود فلو

قال لفلان من هذا الحايط الى هذا الحايط لايدخل الحايطان فى الاقرار وان لم تكن قايمة
بنفسها فان كان صدر الكلام متناولا للغاية كان ذكر الغاية لاخراج ماوراءها فبقى
موضع الغاية داخلا كالمرافق لان الايدى عند الاطلاق تتناول الجارحة الى الابط
وان لم يتناولها الصدر او كان فى التناول شك كان ذكر الغاية لمد الحكم اليها فلا
تدخل كالليل والصوم اذ الصوم مطلق الامساك ولو ساعة بدليل مسئلة الحلف
ولذا قال ابو حنيفة رحمه الله تعالى الغاية فى الخيار انها تدخل لان مطلقه يقتضى
التابيد وكذلك فى الاجال المضروبة وفى الايمان فى رواية الحسن عنه فلو قال
لا اكلم فلانا الى رمضان وبعت منك هذا العبد بالف الى شهر رمضان تدخل
الغاية لان صدر الكلام يتناولها وما فوقها اذ لا اكلم فلانا يتناول العمر فكان
ذكرها لاخراج ماوراءها وفى ظاهر الرواية لا تدخل لان فى تاخير المطالبة فى موضع
الغاية وحرمة الكلام ووجوب الكفارة فى موضع الغاية شكا فلا تدخل وفى قوله
لفلان على من درهم الى عشرة وانت طالق من واحدة الى ثلاث لا تدخل الغاية الثانية
عنده لان مطلق الكلام لا يتناولها وفى دخولها شك وانما دخلت الاولى ضرورة
ان الثانية داخلة ولا تكون ثانية قبل وجود الاولى ووجودها بدخولها وقالا ضرورة وجود الثانية [illegible] ثانية الاولى
تدخل الغايتان لان هذه الغاية لا تقوم بنفسها ولا تكون غاية ما لم تكن موجودة
ووجود العاشر بوجوبه ووجود الثالث بوقوعه فدخل العاشر والثالث كذا فى
شرح المنار لمصنفه وفخر الاسلام جعل الليل مما يقوم بنفسه على خلاف ما فى المنار
قال فى شرح البديع وكان الخلاف راجع الى تفسير قيامها بنفسها فمن فسره بكونها
غاية قبل التكلم نحو بعت من هذا الجدار الى هذا الجدار واراد بكونها غاية قبل
~~التكلم نحو بعت من هذا الجدار الى هذا الجدار انها غاية بذاتها لا بجعلها غاية بكلمة~~
الى ولا شك ان الليل ليس غاية قايمة بنفسها ومن فسرها بكونها غير مفتقرة فى وجودها
الى المغيا موجودة قبل التكلم فالليل غاية تقوم بنفسها عنده انتهى وبهذا
عرفت ان من فسر من شراح المنار الغاية القايمة بنفسها بالغاية التى تكون موجودة
قبل التكلم غير مفتقرة فى الوجود الى المغيا قايلا ان قوله غير مفتقرة الخ احتراز
عن الليل فانه يفتقر فى استحقاق اسمه الى محل آخر وهو النهار لانه لا يسمى ليلا ابن ملك

الاباعتبار

لاباعتبار زوال النهار فقد تساهل ومجرد افتقاره فى التسمية الى زوال النهار لايخرجه
من ان يكون قايما بنفسه لظهور انه موجود قبل التكلم غير مفتقر فى وجوده الى المغيا ابن ملك
هذا وفى جامع الفصولين ما يشعر باضطراب كلامهم فى هذا المقام والاعدل ما فى
التحقيق نقلا عن الكشاف من ان الى تفيد معنى الغاية مطلقا واما دخول الغاية
وخروجها فامر زايد يدور مع الدليل وان مما لا دليل فيه على احد الامرين قوله
تعالى الى المرافق والى الكعبين فاخذ عامة العلماء بالاحتياط فحكموا بدخولها واخذ
زفر وداود بالمتيقن فلم يدخلاها انتهى

وفى بالاتفاق حرف ظرف ... لكنما الخلاف حين الحذف
كانت طالق غدا فعند ذى ... وحين اثبات كنحو فى غد
فنيهما على السوا حققا ... لكنما الامام حقا فرقا
فيما اذا لآخر النهار ... ينوى فحل كان ذا اعتبار

يعنى ان فى للظرف بان يشتمل المجرور على ما قبلها اشتمالا مكانيا او زمانيا تحقيقا
مثل الماء فى الكوز والصوم فى يوم الخميس او تشبيها مثل زيد فى نعمة والدار فى يده
وكونها للظرف لا خلاف فيه لكنهم اختلفوا فى حذفها واثباتها مثل انت طالق
غدا وفى غد فعندهما لا فرق لان غدا معناه فى غد حذف حرف الظرف اختصارا
فاذا قال انت طالق غدا او فى غد ونوى آخر النهار لا يصدق قضاء ويصدق ديانة فيهما
وفرق ابو حنيفة رحمه الله تعالى فيما اذا نوى آخر النهار فقال يصدق قضاء وديانة
مع اثباتها وديانة فقط مع حذفها لان الظرف ح يصير بمنزلة المفعول حيث انتصب
بالفعل بلا واسطة فيقتضى الاستيعاب كالمفعول يقتضى تعلق الفعل بمجموعه
الا بدليل فكذا هنا اقتضى استيعاب الغد اعنى كونها موصوفة بالطلاق فى جميع اجزاء
الغد فلا بد ان يكون واقعا اوله ليستوعب الجميع فاذا نوى آخر النهار فقد غير
ظاهر كلامه الى ما هو تخفيف عليه فلا يصدق قضاء ويصدق ديانة لانه نوى محتمل
كلامه واما اذا قال فى غد فموجب كلامه الوقوع فى جزء من الغد مبهم والية ولاية
التعيين كما لو طلق احدى نسائه فكانت نيته آخر النهار تعيينا لما ابهم لا تغييرا
للحقيقة فيصدق قضاء وديانة بخلاف ما اذا لم ينو شيئا حيث يكون الوقوع فى الجزء

الاول للسبق وعدم المزاحم يوضح الفرق انه لو قال ان صمت الدهر فكذا كان واقعا على
الابد فانما يحنث بصوم جميع العمر بخلاف ان صمت في الدهر حيث يحنث بصوم ساعة حتى لو
نوى الصوم الى الليل ثم افطر بعد ما شرع فيه حنث قال بعض المحققين وعليه قوله تعالى
انا لننصر رسلنا والذين امنوا في الحياة الدنيا ويوم يقوم الاشهاد لان نصر الله تعالى
اياهم في الاخرة مستوعب لجميع الاوقات بخلاف الدنيا لانها دار ابتلا ∴

∴ واذ يضف الى المكان كطالق في هذه العمران ∴
∴ للحال كان ما خلا ان يضمرا فعلا فكالشرط هنا تقررا ∴

يعنى اذا اضافه الى المكان مثل انت طالق في هذه العمران او في مكة كان الطلاق
واقعا في الحال حيثما تكون لان المكان لا يصلح ظرفا للطلاق قال القاآني والفقه فيه
ان المكان في مثل قوله انت طالق في مكة موجود في الحال فيكون التعليق به تنجيزا للحال
لا الزمان لانه معدوم فالتعليق به تعليق حقيقة انتهى وقوله ما خلا ان يضمرا يعنى انه
انما يقع للحال اذا لم يضمر الفعل يعنى المصدر واما اذا اضمر الفعل مثل ان يريد بقوله
في مكة في دخولك مكة فانه يكون تعليقا كالشرط وفي قوله كالشرط اشارة الى انه
لا يكون شرطا محضا حتى يقع الطلاق بعده بل معه ولهذا لو قال لاجنبية انت طالق
في نكاحك فتزوجها لا تطلق كما اذا قال مع نكاحك بخلاف الشرط في نحو ان تزوجتك
فانت طالق ومع مدلولها المقارنة وقبل للتقديم بان كابتدا ∴

يعنى ان كلمة مع لزمان مقارن لما اضيفت اليه وتسكين عينها لغة لا ضرورة كما في
المغني وقد تاتي بمعنى عند وعليه ما في البزازية ليس لي مع فلان شي فهو على الامانات
لا على الدين وكلمة قبل للتقديم اى لزمان متقدم على ما اضيفت اليه فلو قال لها وقت الضحى
انت طالق قبل غروب الشمس طلقت في الحال ولا يتوقف على وجود ما بعده ولو قال
قبيل غروب الشمس فانها لا تطلق الا قريب الغروب ذكره الهندي ∴

∴ وبعد تاخير وفي الطلاق ضد لحكم قبل بالاطلاق ∴
∴ كل اذا ما بالضمير يتصل وصفا لما يكون بعده جعل ∴
∴ وحيث لا اتصال فهو وصف لما يكون قبل ليس خلف ∴

اى كلمة بعد للتاخير وحكمها في الطلاق ضد حكم قبل وكل منهما ان قيد بالضمير كان صفة

لمابعده

لما بعده وان لم يقيد كان صفة لما قبله تقول جاء زيد قبل عمرو فالسبق لزيد وجاء زيد
قبله عمرو فالسبق لعمرو فلو قال لغير المدخولة انت طالق واحدة قبل واحدة يقع
واحدة لفوات المحلية للمتاخرة ولو قال قبلها واحدة يقع ثنتان لانه لما وصف
الثانية بانها قبل السابقة وليس في وسعه تقديم الثانية بل ايقاعها مقارنا
كما لو قال معها واحدة ثبت من قصده قدر ما كان في وسعه كما اذا قال انت
طالق في الزمان السابق فجعل ايقاعا في الحال لان من ضرورة الاسناد الى
ما سبق الوقوع في الحال وهو يملك الايقاع في الحال دون الاسناد فثبت تصحيحا
للامر وحكم بعد ضد قبل فيما لو قال بعد واحدة او بعدها واحدة وهو ظاهر
وهذا في غير المدخولة واما في المدخولة فيقع الجميع لانها لا تبين بالاول كذا في
التلويح واستشكل بان هذا انما يتم لو اقتضت كلمة قبل وجود ما بعدها وليس
كذلك لقوله تعالى قبل ان تنفد كلمات ربي وقوله سبحانه من قبل ان يتماسا ولذا
لو قال انت طالق قبل دخولك الدار طلقت للحال وان لم يوجد منها الدخول
بعد ولهذا نقل بعضهم عن المبسوط والكشف فيما اذا قال له على درهم قبل درهم
انه يلزمه درهم خلاف له على درهم بعده درهم او قبله درهم او بعده درهم حيث
يلزمه درهمان واجاب عنه القاآني بان ذلك ليس لاقتضاء القبلية ذلك بل لما عرف من
زيادة ذلك ان غرض الحالف ايقاع الثنتين والاخلاء ذكره عن الفائدة انتهى وعليه
فيلزم في له على درهم قبل درهم درهمان ايضا لعين ما ذكره وانما قيد ناضديه بعد
وقبل بالطلاق لعدم الضدية في الاقرار كما تقدم ∴

∴ وعند للحضور نحو عندى فاللفظ للايداع منه يبدى ∴
∴ فالحفظ ههنا هو المفهوم من الحضور فيه لا اللزوم ∴

اى كلمة عند للمكان الحضوري فهو على حذف مضاف لظهور انها ظرف وهي لا تقع الا ظرفا
او مجرورة بمن وقول العامة ذهبت الى عنده لحن كما في المغني واما قول بعض المولدين
كل عند لك عندي لا يساوي نصف عندي وقوله يقولون هذا عندنا غير جائز
ومن انتم حتى يكون لكم عند فذكر الحريري انه لحن وليس كذلك بل كل كلمة ذكرت
مرادا بها لفظها فسائغ ان تتصرف تصرف الاسماء وان تعرب وتحكى على اصلها

ولذا يلزمه درهمان في قوله على
درهم قبل درهم او بعد درهم
او قبله درهم او بعده درهم اذ
الدرهم بعد الدرهم كذا صح

ذكره بعض الفضلا وحيث كانت للحضور فاذا قال له عندي الف كان ردیعه لانها تدل على الحفظ كما اذا قال وضعت الشي عندک يفهم منه الاستحفاظ ولا تدل على اللزوم في الذمة حتى يكون دينا لكن لا ينافيه حتى لو قال عندي الف دينا ثبت .:.

ولفظ غير يوصف المنكر بہ ... والاستثنافيه يكثر

كقوله له على درهم ... اذ قال غير دانق فيلزم

تام في الرفع لا استرا ... وكان في النصب ها استثنا

بنقص دانق ومثله سوى ... فحكمه حكم غير استوى

قال في المغني غير اسم ملازم للاضافة في المعنى ويجوز ان يقطع عنها لفظا ان فهم معناه وتقدم عليه كلمة ليس وقولهم لا غير لحن ولا تتعرف بالاضافة لشدة ابهامها وتستعمل غير المضافة لفظا على وجهين احدهما وهو الاصل ان يكون صفة للنكرة نحو نعمل صالحا غير الذي كنا نعمل او لمعرفة قريبة منها نحو صراط الذين انعمت عليهم غير المغضوب عليهم لان المعرف الجنسي قريب من النكرة والثاني ان تكون استثنا فتعرب اعراب الاسم التالي الا في ذلك الكلام نحو جاني القوم غير زيد بالنصب انتهى فاذا قال له على درهم غير دانق فان رفع وجعل صفة لزمه درهم تام لان المعنى له على درهم مغاير للدانق وان نصب كان استثنا فيلزمه درهم الا دانقا ولو قال لفلان علي دينار غير عشرة دراهم يلزمه دينار تام في الرفع وفي النصب كذلك عند محمد وعندهما يلزمه دينار الا قدر قيمة عشرة دراهم بنا على ما يجي في باب البيان ان استثنا الدراهم من الدنانير جايز عندهما عندهما خلافا لمحمد كما ذكره القاآني وقوله ومثله سوى اي مثل لفظ غير لفظ سوى تقع صفة واستثنا فيختلف الحكم كما ذكر في غير قال بعض الشراح لو قال له على درهم سوى دانق لم يعلم انه صفة او استثنا لعدم ظهور الاعراب فيرجع الى المقر فيما نوى فان لم يكن له نية يلزمه الاقل قال ابن نجيم والقواعد لا تابى هذا لان الاصل البراة ثم قال وهكذا يقال في غير لو سكنها ثم انهم اعتبروا الاعراب هنا ولم يعتبروه في الطلاق في انت واحدة فقالوا انه كناية في جميع الوجوه معللين بان العوام لا يفرقون بين وجوه الاعراب .:.

منها حروف الشرط ثم الاصل ... ان اذ على سواه لا تدل

اي من حروف المعاني ادوات الشرط تسميتها بحروف تجوز وتغليب كما وقع في كلام فخر الاسلام وتسميتها

حروفا باعتبار ان الاصل فيها ان وهي حرف وانما كانت اصلا لدلالتها على محض الشرط من غير اعتبار ظرفية او غيرها بخلاف نحو اذا ومتى .:.

وان على معدوم امر ذي خطر ... دخولها من اجل ذا اذ ذكر

ان لم اطلقك فانت طالق ... بموته او موتها تفارق

يعني أن إن انما تدخل على امر معدوم على خطر الوجود اي متردد بين ان يكون وان لا يكون فلا تستعمل في قطعي الوجود او الانتفا الا بتنزيلهما منزلة المشكوك لنكتة فمن اجل ذلك اذا قال لزوجته ان لم اطلقك فانت طالق انها تطلق بموته او موتها فيقع الطلاق في آخر جزء من حياة احدهما لانهما ماداما حيين يمكن ان يطلقها فلا يقع المعلق عليه لان الشرط عدم تطليقها مطلقا لا العدم المقيد بزمان اذ لو كان كذلك لوقع بالسكوت كما في متى ثم اذا لم يدخل بها فلا ميراث لعدم العدة وان دخل بها فلها الميراث وهذا اذا لم تقم قرينة على الفور كما اذا قالت طلقني طلقني فقال ان لم اطلقك فانت طالق فانها تطلق على الفور كما في القنية ولا خصوصية للطلاق بل كل فعل منفي وقع بعد ان ونقل عن النوازل انها لا تطلق بموتها لانها ما لم تمت فالتطليق من الزوج متصور وبعد موتها لم تبق محلا للطلاق بخلاف الزوج فانه اذا اشرف على الهلاك وقع الياس عن فعل التطليق منه والصحيح ان موتها كموته لانها اذا اشرفت على الهلاك فقد بقي من حياتها ما لا يسع التكلم بالطلاق وذلك القدر من الزمان صالح لوقوع الطلاق لوجود الشرط والمحل باق ذكره القاآني .:.

منها اذا فقال اهل الكوفه ... وهم قوله ابي حنيفه

بانها للشرط والجزا آتي ... وللوقت على السوا

قد كان اذا ابها يجاري ... وليس ذاك عندهم مجازا

اذا عند الكوفيين لفظ مشترك بين الوقت والشرط كساير الالفاظ المشتركة اذا استعملت في احد المعنيين لم يبق الآخر مرادا فاذا كانت للشرط تدخل على ما هو على خطر الوجود ككلمة ان وتجزم بها المضارع كما في قوله واذا تصبك خصاصة فتحمل فهي اذن لمجرد الشرط حقيقة لا مجازا وهذا قول ابي حنيفة

وانها للبهما وقتية ... كما تقول الفرقة البصرية

لكنها بها كثيرا شرط ... ووقتها اصل متى لا يسقط

يعني ان كلمة اذا عند ابي يوسف ومحمد وهو قول البصريين موضوعة للوقت كسائر اسماء الظرف
مثل قوله سبحانه والليل اذا يغشى الا انها كثيرا ما تستعمل في معنى الشرط من غير سقوط معنى
الوقت عنها مثل متى الا انهم لم يجعلوها لمحال الشرط لعدم لزوم الابهام فيها اللازم لمعنى
الشرط ولذا يقال آتيك اذا احمر البسر بمنزلة اتيك في الوقت الذي يحمر البسر فيه ففيها
تعيين وتخصيص بخلاف متى وانما تجزم الفعل باذا للضرورة الشعرية تشبيها للتعليق
بين جلتيها بما بين جلتي ان واما استعمالها في الشرط من غير جزم الفعل فشايع مستفيض
لا يقال ففي استعمالها في الشرط من غير سقوط معنى الظرف جمع بين الحقيقة والمجاز لانا
نقول هي لم تستعمل الا في معنى الظرف لكن تضمنت معنى الشرط باعتبار افادة الكلام
تقييد حصول مضمون جملة بمضمون جملة بمنزلة المبتدأ المتضمن معنى الشرط مثل الذي ياتيني
او كل رجل ياتيني فله درهم ولم يلزم من ذلك استعمال اللفظ في غير ما وضع له اصلا كذا
في التلويح وحاصله ان اذا موضوعة للوقت فقط والشرط انما يفهم من مجموع الكلام لا من
نفس اذا فهي لم تدل بنفسها على الشرط لا حقيقة ولا مجازا كما في المثالين المذكورين اذ لم يقل
احد ان لفظ الذي او كل احد مستعمل في غير ما وضع له لكن ظاهر كلام فخر الاسلام انها مجاز
في الشرط وبه يشعر ما في المنار حيث قال وعند نحاة البصرة هي للوقت وقد تستعمل للشرط
من غير سقوط الوقت كما صرح به مصنفه في الشرح فمن قيد من شراحه قوله وقد تستعمل للشرط
بقوله مجازا ثم قال ان اذا موضوعة للوقت والشرط جميعا عندهما وان قوله وقد تستعمل للشرط
لا يدل على انه ليس بموضوع باذاء الحل لان اذا اذا استعمل في الشرط يكون مستعملا في بعض
ما وضع له فيكون حقيقة قاصرة فقد ابعد بمراحل اذ بعد تقييد قوله وقد تستعمل بقوله مجازا
كيف يحمل على انها موضوعة لهما لانها حينئذ لا تكون مجازا في الشرط والوقت لا يسقط عنها
فكيف تدل على بعض ما وضعت له نعم كونها موضوعة لهما هو قول بعض المحققين وهو
المفهوم من قولهم ان اذا ظرف لما يستقبل من الزمان وفيه معنى الشرط وعلى هذا فهي
مشتركة بين الوقت الصرف والوقت والشرط كما في شرح البديع هذا واجاب البعض عن
لزوم الجمع فيما قاله صاحب المنار وغيره بان منع الجمع حين التنافي بين المعنيين ولا تنافي
ههنا اذ الوقت قد يكون شرطا ورد بان المنع مطلق ؞

؞ فقال ان لم يكن لم يفترق اذا انا لم اطلق ؞

قوله تكون بمعنى ان فان معنى قولك متى تخرج اخرج ... ان تخرج اخرج ... الازمان

اه ملک



؞ طالق كلمن لم يتبت وتوعد مثل متى كما سكت ؞

تفريع على الخلاف المتقدم يعني ان اذا في قول القائل اذا لم اطلق زوجتي فهي طالق
مثل ان في قوله ان لم اطلقها فهي طالق عند ابي حنيفة فهو لم يفرق بينهما ههنا
وعندهما يقع طلاقه حين تم كلامه وسكت مثلا اذا قال بكلمة متى فالكاف في قوله
كما سكت لجائية كما نقله في المغني عن ابن الخباز لهما ان اذا اسم للوقت بمنزلة سائر
اسماء ظروف الزمان قال الله تعالى والليل اذا يغشى الا انها تستعمل في الشرط مع قيام
معنى الوقت لانها للاستقبال وفيه ابهام فناسب المجازاة اذ الشرط لا يكون الا مستقبلا مجهول
الشان في ان يكون وان لا يكون وهذا لا يوجب سقوط معنى الوقت لان الشرط في متى لازم فيها
لان في متى لازم وفي اذا جائز فاولى ان لا يسقط معنى الوقت في اذا واذا ثبت هذا كان الطلاق
مضافا الى زمان خال عن الايقاع وكما سكت وجد ذلك الوقت فتطلق وله ان اذا قد تكون
مثل ان لمجرد الشرط كما في البيت المتقدم فان اصابة الخصاصة من الامور المترددة واذا اذا
كانت بمعنى الوقت انما تستعمل في الامور الكائنة او المنتظرة التي لا ريب فيها عادة او شرعا
نحو مجي الغد والقيام الى الصلاة فلو لم يكن اذا هنا بمعنى ان وبقي معنى الوقت فيها لما
جاز استعمالها في الامور المترددة بخلاف متى فانها لا تستعمل في الامور الكائنة لامحالة
واستعمالها للشرط لا يدل على سقوط معنى الوقت ولا ينبغي ان تحمل على متى حتى يبقى
الوقت معتبرا ايضا لانه يلزم منه ترك خاصيتها وهي الدخول في الامور الكائنة اذا كانت
بمعنى الوقت واذا ثبت فيها الوجهان وقع الشك في مثل قوله انت طالق اذا لم اطلقك فلا
يقع في الحال ان جعلت بمعنى الشرط ويقع ان جعلت بمعنى الوقت فلا يقع الطلاق بالشك
لان الاصل عدم الطلاق ولم تجعل لمجرد الشرط في قوله طلقي نفسك اذا شئت حتى لا يتقيد
بالمجلس مثل ان لان الاصل في التعليق الاستمرار فلا ينقطع بالشك ثم هذا الخلاف اذا لم
يكن للزوج نية واما اذا نوى الوقت فانه يقع في الحال واذا نوى مجرد الشرط يقع آخر العمر
بالاتفاق ؞ ولو دخلت داره يعتبر فيها يردي كان فهم مالفهما ؞
يعني روى عن ابي يوسف ومحمد انه اذا قال انت طالق لو دخلت الدار كان لفظ لو مثل لفظ
ان ومفهوما ما يفهم ان فيكون لو للشرط في الاستقبال كان مجازا لاستوائهما في تعليق احدى
الجملتين بالاخرى صونا عن اللغو بقدر الامكان وهذا على خلاف ما وضع له لان لو للشرط

في الماضي كذا روي عنهما ولا نص في ذلك عن ابي حنيفة رحمه الله تعالى كما نقل عن التحرير

وكيف للسؤال عن احوال · وحيث لا امكان للسؤال

فانها الحال محضا تجعل · وحيث لم يكن فكيف تبطل

من الكلمات التي يبحث عنها كلمة كيف وهي موضوعة للسؤال عن الاحوال المعبر عنه بالاستفهام اما حقيقيا نحو كيف زيد اصحيح ام سقيم واما مجازا نحو قوله تعالى كيف تكفرون الايه وحينئذ خبرا قبل ما لا يستغني نحو كيف زيد وكيف كان وكيف ظننت زيدا واذا لم يكن للسؤال وحد كانت تصرف للحال مجازا نحو انت طالق كيف شئت اذ المراد باية حالة شئت من البائن او الثلاث وليس الاستفهام مرادا اصلا هذا فيما له حال وان لم يكن له حال بطلت ولغت نحو انت حر كيف شئت اذ لا كيفية للعتق بعد تنجيزه كما سيأتي فما في المنار كالتوضيح من قوله وكيف سؤال عن الحال فان استقام والا بطل لا يخلو من تسامح لان السؤال عن الحال اذا لم يستقم واستقام الحال لا تبطل كما يأتي

فانت حر كيف شئت يعتق · وفي الطلاق طلقة ذي تطلق

والفضل في الوصف كذا في القدر · مفوض لها اذا لم تجر

للزوج نية وحيثما نوى · فان توافقه فذاك لا سوى

وان تخالفا فتلك واحده · رجعية وما عليها زايده

تفريع على ما سبق فاذا قال المولى لعبده انت حر كيف شئت يعتق في الحال لانه علق بالمشية كيفية العتق لا نفسه لان كيف للسؤال عن الحال فيكون اصل العتق منجزا والعتق بعد وقوعه ليس له حال او وصف يمكن تعلقه بالمشية اذ ليست للحرية احوال مختلفة او صفات متعددة يمكن تعلقها بالمشية فلا يتعلق بالمشية شيء فيلغو قوله كيف شئت اذ ليس هنا حال اصلا وما يقال من ان للعتق كيفيات من كونه معلقا ومنجزا على مال وبدونه على وجه التدبير وغيره مطلقا ومقيدا بما يأتي من الزمان وكل ذلك كيفيات فمدفوع بان المراد ان العتق لا كيفية له تتعلق بالمشية بعد الوقوع فيلغو تفويض الكيفية بعد وقوع الاصل وفي الطلاق اذا قال لها انت طالق كيف شئت تقع واحدة رجعية قبل المشية لان كلمة كيف تدل على الاحوال والصفات دون الاصل فيقع طلقة رجعية بقوله انت طالق ثم لها ان تجعل باينا خفيفة او غليظة اذ الطلاق ذو اوصاف وهي مفوضة اليها لكنه كيف تستقل بذلك اذا لم يكن للزوج نية واما اذا كانت له نية واما اذا كان له نية فان اتفقت نيتهما فذاك اي يقع ما اتفقا عليه وان اختلفت فلا بد

منا اعتبار

منار توضيح

من اعتبار النيتين اما نيتها فلانه فوض اليها واما نيته فلانه الاصل في ايقاع الطلاق فاذا تعارضا سقطا وبقي الاصل وهو الواحدة الرجعية وههنا اشكال مشهور وهو انه لما فوض الامر اليها وجب ان تستقل من غير اعتبار نية الزوج كساير التفويضات واجاب عنه الشيخ اكمل الدين بالفرق بينه وبين عامة التفويضات لان المفوض متنوع بين البينونة والعدد فاحتيج الى النية لتعيين احدهما انتهى وهو بعد محل نظر فقوله في الوصف اي المراد بالوصف البينونة وبالقدر العدد اعني الثلاث الذي هو بينونة كبرى وانما ملكت الثلاث مع ان الزوج لا يملكها بانت طالق بسبب التفويض وللثلاث وحدة اعتبارية كما عرف فصح اعتبارها بخلاف المثنى فانه بمعزل عن ذلك

لكن لديهما الذي لا يقبل · اشارة على السؤال يجعل

في الاصل والحال فان تعلقا · هذا يكون اصله معلقا

يعني ان عند ابي يوسف ومحمد ان ما لا يكون من المحسوسات كالتصرفات الشرعية من الطلاق والعتاق والبيع والنكاح وغيرها فحاله واصله سواء لان وجوده لما لم يكن محسوسا كان معرفة وجوده باثاره واوصافه فانتوقف معرفة ثبوته الى معرفة اثره ووصفه كثبوت الملك في البيع والحل في النكاح والوصف ايضا مفتقر الى الاصل فاستويا وصار تعلق الوصف تعليق الاصل فيتعلق الاصل ايضا بالمشية لانه فوض اليها كل حال حتى الرجعية فيلزم تفويض نفس الطلاق ضرورة انه لا يكون بدون حال من الاحوال ووصف من الاوصاف كما قالوا في مثل قوله سبحانه كيف تكفرون بالله الاية انه انكار لاصل الكفر بانكار احواله ضرورة انه لا ينفك عن حال كذا في التلويح

وان كم اسم لمبهم العدد · فلا طلاق ان يقل في ذا الصدد

يا هذه انت طالق كم شئت · فلم يكن ما لم تشا في الوقت

كم الاستفهامية اسم للسؤال عن العدد وقد تستعمل لمجرد العدد استعمال كيف لمجرد الحال فاذا قال لزوجته انت طالق كم شئت لا يقع الطلاق ما لم تشا في المجلس لانه في معنى الشرط ولا بد من المجلس لانه تمليك وان ردته بطل والقول بان كم هنا ليست استفهامية ولا خبرية لانهما للتكثير ممنوع اذ لا تكثير في الاستفهامية ثم لها ان تطلق نفسها واحدة

ابن ملك

او ثنتين او ثلاثا ما لم يقم عن المجلس والواحد عدد عند البعض كما ذكره ابن الهمام ولما ابيح لها ان تطلق نفسها ثلاثا اذ لم يبح له ذلك مع ان التفويض من جهته لانها مضطرة الى ذلك اذ لو فرقت خرج الامر من يدها كما في شروح الهداية ثم هل تشترط نية ها ذكر في الكشف اشتراط ايضا ∴

∴ وحيث مثل اين المكان ... فلم يقع ايضا بهذا الشان ∴
∴ بحيث شيت واين ان ذكر ... ما لم تشا في المشية اقتصر ∴
∴ ايضا على مجلسها وما متى ... كذا ولا اذا اذا بها اتى ∴

حيث واين اسمان للمكان المبهم فلا يقع الطلاق في هذا الشان اى في شان الطلاق بقوله انت طالق حيث شئت او اين شئت لان الطلاق لا تعلق له بالمكان فيلغو ذكر المكان وتبقى المشية فلا تطلق ما لم تشا وتقتصر مشيتها على المجلس فلو قامت خرج الامر من يدها واورد عليه انه اذا العابق في معنى انت طالق شئت فينبغي ان يقع في الحال كانت طالق دخلت الدار واجيب بانه لما تعذر العمل بالظرفية جعلناها مجازا عن حرف الشرط لمشاركتها في الابهام فصار بمنزلة ان التي هي اصل في الشرط فقوله ذكر واقتصر بالبنا للمجهول وليس كذلك كلمة متى او كلمة اذا اذا اتى بواحدة منهما بان قال انت طالق متى شئت او اذا شئت لانه لا يبطل بقيامها عن المجلس فيهما واورد ان الشرط الذى فيه جهة الحقيقة اولى فجعلها مجازا عن اذا اولى واجيب بانه ليس فيها ظرفية المكان ورد بان مطلق الظرفية اقرب الى الحقيقة من عدمها واجيب بان مطلق الظرفية لا وجود له في الخارج ورد بانه لا يلزم من عدم تحقق المطلق في الخارج الا في ضمن المقيد عدم ارادته الا في ضمنه

∴ والجمع ان علامة الذكور ... به فعندنا على المشهور ∴
∴ على الذكور والاناث يطلق ... عند اختلاطهم وليس يصدق ∴
∴ اذا انفردن ثم حيث يحصل ... علامة الاناث فيه يشمل ∴
∴ صنف الاناث لا السوى فان يقل ... على بني امنوني يا رجل ∴
∴ اذا له البنات والبنونا ... يشملها الامن وآمنونا ∴
∴ على بناتنا فليس شاملا ... ذكورهم واذ يكون قائلا ∴
∴ على بني ذو البنات لا الذكر ... فالهن الامن في الاتى ذكر ∴

الجمع المذكور بعلامة الذكور على المشهور عندنا يتناول الذكور والاناث عند الاختلاط وذلك على وجه الحقيقة لانه يطلق على الذكر والمؤنث كما يطلق على الذكر فقط وذهب كثير الى انه بمجازه فلا يتناول الاناث بطريق الحقيقة واستدل بعدم دخولهن في الجمعة والجهاد وغيرها والجواب ان ذلك لدليل خارجي وربما يستدل بقوله تعالى ان المسلمين والمسلمات الاية فان فايدة الابتدا اولى من التنصيص بعد التناول وبسبب النزول وهو قول ام سلمة يا رسول الله ان النسا قلن ما نرى الله ذكر الا الرجال فنزلت فقرر النبي عليه الصلاة والسلام نفيهن واجيب بان المراد ما نرى الله ذكرهن بالاستقلال وقوله وليس يصدق الخ يعني ان الجمع المذكور بعلامة الذكور لا يتناول الاناث اذا انفردن اي لا يكون لهن خاصة وان ذكر الجمع بعلامة التانيث تناول الاناث خاصة لا غيرهن ثم فرع على ذلك ما ذكره محمد في السير الكبير انه اذا قال آمنوني على بني وله بنات وبنون يتناول الامان الفريقين ولو قال امنوني على بناتي لا يتناول الذكور من اولاده ولو قال على بني وليس له سوى البنات لا يثبت الامان لهن ثم ما هنا على وفق ما في المنار قال المحقق ابن نجيم والظاهر ان المشايخ اخذوا من هذه الفروع القاعدة الاصلية قال في التحرير والاظهر خصوصه بالذكور لتبادر الخصوص عند الاطلاق واما دخول البنات فللاحتياط في الامان حيث كان مما تصح ارادته قال في فتح القدير وتدخل البنات في قوله بني واختاره هلال وعن ابي حنيفة اختصاص الذكور به قال بعض المشايخ في المسئلة روايتان

∴ ثم الصريح ما مراده ظهر ... بكثرة استعماله حيث اشتهر ∴

اي الصريح ما ظهر المراد منه بكثرة استعماله في ذلك المعنى المراد كما يدل عليه مورد القسمة فانه في بيان وجوه الاستعمال فيخرج عن التعريف الظاهر والنص والمفسر والمحكم لان الظهور فيها من حيث اللغة لا من حيث الاستعمال ∴

∴ مجازا او حقيقة كحر ... وطالق والاكل من ذا البر ∴

يعني ان الصريح يكون حقيقة كلفظ حر في قوله لعبده انت حر وطالق في قوله لامراته انت طالق ويكون مجازا مثل قول الحالف لا اكل من هذا البر فان المدار في الصريح كثرة الاستعمال وذلك يتحقق فيهما اذا كانا متعارفين وقول انت حر وانت طالق متعارفان متداولان لغة واصطلاحا في معناهما لاتفاق اللغة والاصطلاح عليه بخلاف نحو

الصلاة والحج والزكوة كما هو ظاهر كلام فخر الاسلام فمن جوز من شراح المنار كونهما من المجاز لانهما مجازان لغة في ازالة الرق والنكاح لان وضعها في اللغة ليس لذلك فقد تعسف ابن ملك

وحكمه انه الحكم قد تعلقا بنفس لفظ كأن تحققا

بالذات دون اللفظ حتى استغنى عن انه ينوي بذاك المعنى

شروع في بيان حكمه بعد تعريفه يعني حكم الصريح ان الحكم الشرعي تعلق بنفس لفظه حتى كأن الحكم الشرعي تحقق بذاته في الواقع بدون اللفظ وذلك لقيام اللفظ مقامه من غير نظر الى ان المتكلم اراد ذلك المعنى او لم يرد حتى استغنى في اثبات الحكم عن نية معنى اللفظ لان الحاجة الى النية لتمييز بعض محتملات اللفظ عن البعض فاذا تعين معنى واحد مرادا بالاستعمال لم يبق حاجة الى النية فبأي وجه اضاف الطلاق او العتاق الى المحل ثبت الحكم كما اذا قال يا حر او يا طالق او انت حر او انت طالق ونحوه ثبت الحكم ولذا لو اراد ان يقول سبحان الله فجرى على لسانه انت حر او انت طالق ثبت العتاق او الطلاق وفي فتح القدير وقولنا لا يتوقف على النية معناه اذا لم ينو شيئا اصلا يقع لا انه يقع وان نوى شيئا آخر لما ذكروا انه لو نوى الطلاق عن وثاق صدق ديانة لا قضاء وكذا عن العمل في رواية ولابد من القصد بالخطاب بلفظ الطلاق عالما بمعناه او بالنسبة الى الغائبة ولذا لو كرر مسائل الطلاق بحضرة زوجته وهو يقول انت طالق ولا ينوي لا تطلق وفي من يكتب ناقلا من كتاب فيه امرأتي طالق وكلما كتب قرن الكتابة بالتلفظ بقصد الحكاية لا يقع عليه ولذا لو قال لقوم تعلمت ذكرا بالفارسية فقولوه معي فقال زن من بسه طلاق فقالوه لم يحكم بالحرمة عليهم انتهى وعليه ما في القنية امرأة كتبت انت طالق وقالت لزوجها اقرأ فقرأه لا تطلق انتهى ولا اشكال فيه كما ظن لانه ليس بقصد الخطاب لانه كمن ينقل من الكتاب كما قد منا وكمن يحكي قول غيره قائلا قال امرأتي طالق حيث لا يقع ابن ملك

ثم الكناية الذي قد استتر معناه والاستعمال فيما ظهر

بدون ما قرينة تبين مجازا او حقيقة يكون

يعني ان الكناية الكلام الذي استتر المراد منه بالاستعمال فلم يظهر بدون قرينة توضح والقرينة فيه مثل دلالة الاحوال على المراد فالاستتار فيه بسبب الاستعمال بان

يستعمل مع قصد الاستتار وان كان معناه ظاهرا لغة وبهذا القيد يخرج من التعريف المشترك والمشكل والمجمل لان الاستتار فيها بالوضع وهذا على رأي من يشترط فيه قيد الاستعمال كصاحب المنار واضرابه كما شرطوا قيد الاستعمال في مقابله ويريد ان الكلام في وجوه الاستعمال ثم الكناية بهذا المعنى تكون حقيقة ومجازا اذ مدارها الاستتار سواء كان اللفظ حقيقة او مجازا بينها وبين كل من الحقيقة والمجاز عموم من وجه فيجتمع الحقيقة والكناية في الفاظ الضماير كما سيأتي وتوجد الحقيقة بدون الكناية في الحقيقة التي هي من قسم الصريح وتوجد الكناية بدون الحقيقة في المجاز الغير المتعارف وكذا ثم هي والمجاز في المجاز الغير المتعارف ويوجد بدونها في المجاز المتعارف وهي بدونه في الضماير والكناية بالمعنى المذكور اعني الاصولي اعم من الكناية عند البيانيين مطلقا لان ما هو كناية عند البيانيين كناية عند الاصوليين والكناية البيانية من قبيل الحقيقة كما صرح به في المفتاح وغيره اذ هي لفظ قصد بمعناه معنى ثان ملزوم له فهي لفظ يستعمل في معناه الموضوع له لكن لا ليتعلق به الاثبات والنفي ويكون مرجع التصديق والتكذيب بل لينتقل منه الى ملزومه يقال فلان طويل النجاد قصدا بطول نجاده الى طول قامته سواء كان له نجاد او لا فهي بهذا المعنى مباينة للمجاز اذ هو ملزوم قرينة معاندة لارادة الحقيقة لا يقال اذا لم يمتنع في الكناية ارادة ما وضع له اللفظ ايضا لزم الجمع بين الحقيقة والمجاز اذ لا معنى له الا ارادة المعنى الحقيقي والمجازي معا وهو ممتنع لانا نقول الممتنع انما هو ارادتهما بالذات ولم يرد المعنى الحقيقي في الكناية الا لينتقل منه الى المعنى المجازي الذي هو مناط القصد ومرجع التصديق والتكذيب

مثلها الضمير لا وجوب للعمل الا بنية لدفع المحتمل

المراد بالضمير ما هو اعم من ضمير المتكلم والمخاطب والغائب فان الضماير كلها عندهم من قبيل الكناية لاستتار المراد بها عند الاستعمال وتحقيقه ان الواضع وضع لفظ انت بالوضع العام لكل مخاطب معين فاذا قلت انت فعلت كذا فهم ان القصد الى مخاطب معين وهو الموضوع له لغة بالوضع العام لكنه لا يعلم منه في الاستعمال انه زيد او عمرو مثلا الا بقرينة معينة كتوجه الخطاب نحوه والاشارة وانه فهم ان مدلوله مخاطب معين وضعا فلا استتار في مدلوله بحسب الوضع وانما الاستتار حين الاستعمال

وقد يكون الاستتار مقصود المتكلم حين الاستعمال كما هو شان الكناية كمن
يكون بحضرته زيد وعمرو فيقول انت فعلت كذا فلا ريب في انفهام مدلوله الوضعي
وان المراد واحد معين منهما واما انه زيد او عمرو بذاته فلا وكذا الحال في ضمير الغايب
كما يحكى عن بعض النحاة انه بعث غلامه الى حبيب له وقال للغلام اذا رايته فلا تقل
له وان لم تره فقل له يريد اذا رايت الرقيب فلا تخاطب الحبيب وان لم تره فخاطب
فلا ريب في ان حاضريه فهموا منه شخصا غايبا معينا واما انه فلان بذاته فلا وكذا
الغلام لولا قرينة سبق العلم بحال المولى وكذا الحال في ضمير المتكلم كانا اذ لولا معرفة
من تكلم به لم يدر انه زيد او عمرو وان علم مدلوله الوضعي اعني المتكلم المعين وقصد
استتاره عند الاستعمال لا ينافي وضوح مدلوله وانعرافه من حيث الوضع اذ لا خفاء
في مدلوله وضعا واما الاستتار حين الاستعمال فقد تقوم القرينة على خصوصية
المتكلم والمخاطب والغايب وقد لا تقوم واما القول بانه حالة الاستعمال مستتر
لانه يمكن استعماله لعمرو وبكر بعد الاستعمال لزيد فهو كما ترى لانه حين استعماله
لزيد لم يكن مستترا وامكان استعماله لغيره بعد استعماله له لا يوجب استتاره
في تلك الحالة وقوله لا وجوب للعمل شروع في بيان حكم الكناية اي حكمها انه
لا يجب العمل بها بدون النية وذلك لدفع ما يحتمله اللفظ من غير المراد فلا بد
من النية او ما يقوم مقامها من دلالة الحال ؞ ابن ملك

وقولهم كناية الطلاق ٭ تجاوز من المجاز في الاطلاق

يعني ان كنايات الطلاق مثل انت باين انت بتة انت حرام تطلق عليها الكناية
بطريق المجاز لا الحقيقة لان حقيقة الكنايات ما استتر المراد به وهذه الالفاظ معلومة
المعاني ظاهرة على كل احد من اهل اللسان لكنها شابهت الكناية من جهة الابهام
فيما يتصل به هذه الالفاظ مثلا الباين معلوم المراد الا ان محل البينونة هي الوصلة
وهي تتنوع انواعا مختلفة كوصلة النكاح وغيره فاستتر المراد لا في نفسه بل
باعتبار المحل الذي يظهر فيه اثر البينونة فاستعير لها لفظ الكناية واحتاجت الى
النية ليزول ابهام المحل ويتعين البينونة عن وصلة النكاح ويقع الطلاق
الباين بموجب الكلام نفسه من غير ان تجعل انت باين كناية عن انت طالق حتى

يلزم

يلزم كون الواقع رجعيا لان الكناية عن الشيء يفيد ما تفيده المكني عنه وهذا على وفق
ما في التوضيح وشروح المنار وغيرها واورد عليه العلامة في التلويح انه مع ما فيه من التكلف
ان اريد ان مفهوماتها اللغوية ظاهرة غير مستترة فهذا لا ينافي الكناية واستتار
مراد المتكلم بها كما في ساير الكنايات وان اريد ان ما اراده المتكلم ظاهر لا استتار
فيه فممنوع كيف ولا يمكن التوصل اليه الا بالبيان من جهة المتكلم وهم مصرحون بانها
من جهة المحل مستترة ولم يفسروا الكناية الا بما استتر المراد به سواء كان باعتبار
المحل او غيره انتهى واجيب بانها كنايات حقيقة لكن اضافتها الى الطلاق مجاز
وحاصله تسليم انها كنايات حقيقة لاستتار المراد بها وان المجاز في قولهم كنايات
الطلاق اذ ليست كنايات عنه والا كان الواقع بها رجعيا وليس كذلك وهذا كما ترى ابن ملك
حاصل الجواب لا حاصل الايراد كما ظن وذكر صاحب التوضيح انهم لو فسروا الكناية
بما فسرها علماء البيان لما احتاجوا الى هذا التكلف وحاصله ان يراد بالباين مثلا
معناه الحقيقي ثم ينتقل منه بواسطة نية المتكلم الى ملزومه الذي هو الطلاق مطلقا
عن صفة البينونة كما يراد بطويل النجاد مفهومه لينتقل منه الى طول القامة وهذا مبني
على ان المراد في الكناية هو اللازم بالعرض والملزوم بالذات كما سبق واما على قول من
يكتفي بمجرد جواز ارادة المعنى الحقيقي فلا قال في التلويح لا يقال اللازم من حيث انه
لازم يجوز ان يكون اعم فلا ينتقل منه الى الملزوم ما لم يكن مختصا به حتى يكون الانتقال
من الملزوم الى اللازم والباين ليس بلازم للطلاق لجواز ان يكون الطلاق رجعيا
ولا ملزوما له لان البينونة قد تكون عن غير وصلة النكاح لانا نقول المراد باللازم هنا
ما هو تابع ورديف للشيء وقد يحصل الانتقال منه بواسطة قرينة من عرف
او دلالة حال ونحوه ثم قال وههنا بحث وهو انه لو سلم ارادة الموضوع له في الكناية
فلا خفاء في انه لا يكون مقصودا ولا يرجع اليه الصدق والكذب ولا يلزم ثبوته
في الواقع اذ لا يلزم ثبوت طول النجاد في الكناية بطويل النجاد فمن اين يلزم الطلاق
بصفة البينونة انتهى وعند الشافعي رحمه الله تعالى الواقع بهذه الكنايات كلها طلقات
رجعية لان ما يملك الزوج ايقاعه نوع واحد وهو الطلاق الرجعي فاما ايقاع البينونة
فليس في ولايته وانما يقع الباين حكما بسقوط العدة او بثبوت الحرمة الغليظة او لوجود

العوض اذا كان على مال

من اجل ذاك باينا تكون — الا اعتدي فلا تبين

واستبرئ الفرج وانت واحدة — فيهما رجعية لا زايده

اى لاجل كون قولهم كناية الطلاق مجازا لا حقيقة كان الطلاق الواقع بكناية الطلاق باينا اذ لو كانت كناية الطلاق حقيقة لوقع بها ما وقع بالصريح اعنى الرجعى اذ هى كناية عنه ولما لم يكن كذلك فيقع بكناية الطلاق البائن الا فى هذه الثلاث وهى قوله اعتدي استبرئى رحمك انت واحدة فان الطلاق الواقع بها رجعي وقوله فلا تبين بالفا التفريعية اشارة الى ان الاستثنا من قوله باينا يكون يعنى ان الواقع بما ذكر من الكنايات طلاق باين الا فى هذه فان الواقع بها رجعية واحدة ويجوز ان يكون استثنا من قوله فذا من المجاز يعنى ان قولهم كنايات الطلاق مجاز الا فى هذه الثلاث فانها كنايات عن الطلاق حقيقة فلذا كان الواقع بها طلاقا رجعيا ويخدشه ان الابهام فى هذه الثلاث ايضا من جهة المتعلق فلا فرق من هذه الجهة بين هذه وتلك وانما كان الواقع بها رجعيا اما فى اعتدى فلانه يقال اعتد مالك اى احسب عدده فيحتمل ان يراد اعتدى نعم الله عليك او نعمى عليك او اعتدى الدراهم او اعتدي من النكاح اى احسبي الاقرا فاذا نوى عد الاقرا وزال الابهام ثبت الطلاق بطريق الاقتضا ضرورة ان وجوب عد الاقرا يقتضى سابقة الطلاق تصحيحا للامر والمقتضى ضروري فيتقدر بقدر ما يصح به الكلام وهو الواحدة الرجعية فلا يصار الى الزايد وهذا فى المدخول بها واما فى غيرها فلا جهة للاقتضا وارادة حقيقة عد الاقرا لان طلاق غير المدخول بها لا يوجب العدة فيجعل قوله اعتدي مجازا عن كوني طالقا بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب لان الطلاق سبب لوجوب الاعتداد وقد صرح فى الفتاوى انه لو قال لها انت طلاق شيطان فكذا هذا ولا يجعل مجازا عن طلقى اذ لا يقع به طلاق ولا عن انت طالق او طلقتك لانهم يشترطون التوافق فى الصيغة واورد ان اطلاق اسم المسبب على السبب مشروط بكون المسبب مقصودا من السبب ليصير بمنزلة علة غائية فيتحقق اصالته كما مر فى باب المجاز وظاهر ان ليس المقصود من الطلاق هو الاعتداد واجيب بان الشرط فى اطلاق اسم المسبب على السبب اختصاصه

بالسب

بالسبب ليتحقق الاتصال من جانبه ايضا كاختصاص الفعل بالارادة والخمر بالعنب والاعتداد شرعا بطريق الاصالة مختص بالطلاق لا يوجد فى غيره الا بالتبع والشبه كالموت وحدوث حرمة المصاهرة وارتداد الزوج واعتاق ام الولد وقد يقال ان اعتدي من باب الاضمار اى طلقتك فاعتدى او اعتدي لانى طلقتك ففى المدخول بها يثبت الطلاق ويجب العدة وفى غيرها يثبت الطلاق عملا بنيته ولا يجب العدة ومثل اعتدي استبرئى رحمك لانه تفسير له وتوضيح لما هو المقصود من العدة اعنى طلب براءة الرحم من الحمل الا انه يحتمل ان يكون للوطى وطلب الولد وان يكون لتتزوج بزوج آخر فاذا نوى ذلك ثبت الطلاق اقتضا والمباحث المذكورة فى اعتدي آتية هنا كذا فى التلويح وغيره واما انت واحدة فلانه يحتمل واحدة فى قومك او فى الجمال او عندي ليس معى غيرك او تطليقة واحدة بحذف الموصوف واقامة الوصف او حذف المضاف والمضاف اليه واقامة صفة المضاف اليه مقامهما اي ذات طلقة واحدة كقول كعب ابن زهير وما سعاد غداة البين اذ رحلوا الا اغن غضيض الطرف مكحول اى الا مثل غزال اغن ولا فرق بين رفع واحده ونصبها والوقف ومنهم من قال ان رفع لا تطلق وان نوى لانه خبر عنها وان نصب تطلق بلا نية لانه يكون نعتا للطلقة وان سكن يحتاج الى النية والصحيح الاول لان العوام لا يفرقون بين وجوه الاعراب والحاصل انه لا دلالة على البينونة فى الصور الثلاث فيقع الواحدة الرجعية

ثم الصريح الاصل فى الكلام — لانه الكمل للقصور فى الافهام

وان ما بالشبهات يدرا — عن التفاوت الجلي يشبى

يعنى الاصل فى الكلام الصريح لان الكلام موضوع للافهام والصريح هو التام فى ذلك لا الكناية لقصورها فى الافهام وما يدرا بالشبهات كالحدود يبنى بما بينهما من التفاوت الجلى ووجه الابتنا ان ما يندرئ بالشبهات يثبت بالصريح دون الكناية فلا يجب حد القذف الا بالصريح بالنسبة الى الزنا فلا يجب بجامعتها او واقعتها او وطئتها ولا بالتعريض كلست انا بزان تعريضا بزنا المخاطب وذكر فخر الاسلام لو قذف رجلا بالزنا فقال له آخر صدقت لا يحد المصدق ولو قال هو كما قلت حد وفرق بينهما بان كاف التشبيه توجب العموم عندنا فى محل يقبله ولذا قلنا يقتل المسلم بالذمي لقول على رضى الله تعالى عنه

وما ثبتم كذا ما انا نكون قد نسبه الى الزنا قطعا وصدقت يحتمل امورا كثيرة كصدقت فيما مضى فكيف تكلمت بهذا وتحمل السخرية والاستهزاء ومنهم من فرق بان صدقت لم يتصل بالمقدوف لانه خطاب للقاذف لا له فلم يكن قذفا وانما يتصل به اقتضا بصدق الاول والحد يسقط بالشبهة فلا يثبت بالمقتضى لانه ضروري بخلاف هو كما قلت لانه يتصل به لانه اخبار عنه على سبيل الكناية واورد ان التشبيه هو القول الدال على اشتراك امرين في شيء فلا يفيد العموم واجيب بانه اذا ورد بين شيئين ولم يكن ثمة امر خاص يتعين وجها للتشبيه والحمل قابل لامور متعددة حمل على الاشتراك فيها لئلا يلزم الترجيح بلا مرجح كالمعرف بلام الجنس في المقام الخطابي يحمل على الاستغراق بخلاف قول عايشة رضى الله تعالى عنها سارق اموتانا كسارق احيانا لانتفاء المشاركة في امور كثيرة فيحمل على المتيقن وهو الاثم في الاخرة دون القطع لسقوط الحد بالشبهات وعدم العموم بالشبهة ذكره ابن نجيم رحمه الله تعالى

واذ بظاهر الكلام يعمل   بما له سوق الكلام حصل
فذاك الاستدلال بالعباره   عبارة النص وبالاشاره
ان يستدل فهو لاشك العمل   بما بنفس النظم ايضا قد حصل
ولم يكن سبق له الكلام   مثاله ليظهر المرام
في قول ربنا على المولود له   في ضمن ما الاذكر الحكيم فصله

يعني ان الاستدلال بعبارة النص هو العمل بظاهر الكلام اي بما سيق اليه الكلام والاستدلال طلب الدليل كالاستنصار طلب النصر والدلالة كون الشيء بحيث اذا فهم فهم غيره فان كان التلازم بعلة الوضع فوضعية او العقل فعقلية وما ذكره بعض شراح المنار من ان الاستدلال ان ينتقل الذهن من الاثر الى المؤثر على عكس التعليل فليس من مفهوم اللفظ كما ذكره صاحب المنار في آخر شرحه تفسيره به تفسير بما لا يرضاه المصنف والدلالة اللفظية عبارة واشارة ودلالة واقتضاء وما عدا ذلك فتمسكات فاسدة ووجه الضبط ان الحكم المستفاد من النظم اما ان يكون ثابتا بنفس النظم او لا والاول ان كان النظم مسوقا له فهو العبارة والا فهو الاشارة والثاني ان كان الحكم مفهوما منه لغة فهو الدلالة او شرعا فهو الاقتضاء والا فتمسكات فاسدة فالاستدلال بعبارة النص كما في المنار العمل بظاهر ما سيق الكلام له والمراد بالنص اللفظ لا النص

ابن ملك

نعم

ثم الظاهر بعبارة اللفظ عينه والاضافة من قبيل جميع القوم وكل الدراهم والمراد بالعمل عمل المجتهد كما لو قيل الصلاة فريضة لقوله تعالى اقيموا الصلاة والزنا حرام لقوله جل ذكره ولا تقربوا الزنا والاستدلال باشارة النص على ما في المنار ايضا العمل بما ثبت بنظمه لغة لكنه غير مقصود ولا سيق له النص وليس بظاهر من كل وجه والمراد بما سيق الكلام له ان يكون المعنى مقصودا في الجملة سواء كان مقصودا اصليا وهو المعتبر في النص او غير اصلي وهو المعتبر في الظاهر نحو فهم اباحة النكاح والقصر على العدد من اية فانكحوا العبارة وان كانت ظاهرا في الاول وكذا حرمة الربا وحل البيع والتفرقة من اية واحل الله البيع فالمراد بالسوق هنا مجرد التكلم لافادة معناه سواء كان اصليا او لا كما ذكره بعض شارحي المنار تبعا لبعض الاصوليين ويرد عليه انه قد نفي القصد والسوق في جانب دلالة الاشارة فان اراد به نفي القصد الاصلي حتى يكون المعنى في الاشارة مقصودا في الجملة فلا يلايمه تفسير السوق في عبارة النص بما يكون مقصودا مطلقا اصليا او غير اصلي وان اراد به نفي القصد مطلقا كما هو الظاهر حتى لا يكون الثابت بالاشارة مقصودا اصلا فيرد عليه ان الخواص والمزايا التي تتم بها البلاغة ويظهر الاعجاز ثابتة بالاشارة كما صرح به شمس الائمة وقد تقرر في كتب المعاني انه لا يكون مقصود المتكلم ان ما لا يكون مقصود المتكلم لا يعتد به وكثير من الاحكام ثابت بالاشارة والقول بعدم القصد اليه ظاهر البطلان وان اريد ان المسوق له مقصود بالدلالة المطابقية والتضمن في عبارة النص وفي الاشارة ليس مقصودا بذلك بل بدلالة الالتزام يرد عليه ان من عبارة النص ما هو مقصود بدلالة الالتزام دون المطابقة والتضمن كالتفرقة في اية واحل الله البيع اذ هي المعنى المسوق له ودلالة اللفظ عليها التزامية هذا وعبارة التوضيح مشعرة بان معنى السوق ههنا هو ما ذكر في النص المقابل للظاهر وعليه فلا فرق بين الظاهر والاشارة وبين النص والعبارة وفرق الفاضل الهندي بين الاولين بان المعنى في الاشارة لا يفهم بدون تامل والظاهر وان كان غير مسوق له الكلام كالاشارة الا انه يفهم منه بنفس السماع ثم قال لكن الفرق بين عبارة النص والنص عسير جدا لان كلا منهما سيق له الكلام فالفرق بينهما بالاعتبار وهو ان النص تصرف في الكلام من جهة المتكلم والعبارة تصرف فيه من جهة المستدل والتغاير بالاعتبار كاف في الفرق هذا وعلى ما يشعر به عبارة

ابن نجيم

التوضيح من تفسير السوق لا يكون الاستدلال بالظاهر استدلالا بعبارة النص وهو خلاف
لما اتفق عليه الاصوليون من ان الاستدلال بالظاهر استدلال بعبارة النص كما ذكره
الشيخ الاكمل في شرح البزدوي هذا ولو اكتفى في تعريف عبارة النص بما سيق له الكلام
وفي اشارته بما لم يسق له كما هنا واريد بالسوق ان يفهم منه المراد بلا تامل ليدخل الظاهر
وبعدم السوق ان يفهم بتامل كان اقرب والله اعلم بالصواب وقوله ان يستدل بان الشرطية
والبا للمجهول والضمير في فهو راجع الى الاستدلال في ضمن يستدل يعني وان استدل
المجتهد باشارة النص فالاستدلال بها العمل بما ثبت بنفس النظم الخ ثم ما ذكرناه
في وجه الضبط هو ما عليه اكثر الاصوليين وذكر صدر الشريعة وتبعه القاآني ان وجه
الضبط ان المعنى الذي يدل عليه النظم اما ان يكون عين الموضوع له او جزءه او لازمه المتاخر
او لا يكون كذلك والاول اما ان يكون سوق الكلام له فتسمى دلالته عليه عبارة والا
فاشارة والثاني ان كان المعنى لازما متقدما للموضوع له فالدلالة اقتضاء والا فان
كان يوجد في ذلك المعنى علة يفهم من يعرف اللغة اي وضع ذلك اللفظ لمعناه
ان الحكم في المنطوق لاجلها فدلالة النص والا فلا دلالة اصلا واورد عليه ان
الثابت بدلالة النص اذا لم يكن عين الموضوع له ولا لازمه فدلالة النظم عليه ممنوع
للقطع بانحصار دلالة اللفظ التي للوضع مدخل فيها في الثلاث ولا خفا ان دلالة
اللفظ على الثابت بالنص من هذا القبيل ولذا اشترط في فهم العلم بالوضع واجيب بان
اللازم المنقسم الى المتقدم والمتاخر هو اللازم لا بواسطة علية الحكم فلا ينافيه كون
الثابت بدلالة النص ايضا لازما لكن بواسطتها وقوله مثاله اي مثال الاستدلال
باشارة النص في قوله سبحانه على المولود له في ضمن ما سيق له نظم الاية الكريمة وهي قوله
تعالى والوالدات يرضعن اولادهن حولين كاملين لمن اراد ان يتم الرضاعة وعلى المولود
له رزقهن وكسوتهن ثم بين ذلك بقوله :.

فالسوق للانفاق في العباره   وان فيه هنا اشاره
لان بالآبا يختص النسب   والحكم فيهما سواء قد وجب

فان سوق النظم لاثبات الانفاق على الوالد وفيه اشارة الى ان النسب يختص بالآبا لان اللام
للاختصاص ولا يصير الولد مخصوصا به من حيث الملك بالاجماع فدل على اختصاصه به

بالنسب قال صاحب المنار في شرحه وفيه اشارة الى انه لا يقتل قصاصا بقتله ولا يحد
بوطي جاريته وان علم حرمتها وان ينفرد بتحمل نفقته لا يشاركه فيها احد وان الولد اذا
كان غنيا والاب محتاجا لم يشارك الولد احد في نفقته انتهى وزاد البعض انه
لا عقر عليه لو وطي جاريته وثبوت نسب ولد جاريته من غير قيمة الولد وعدم الضمان
في انفاق ماله للحاجة ووجوب نفقة خادم الاب عليه وقد مثلوا للاشارة ايضا
بقوله عليه الصلاة والسلام ان من السحت ثمن الكلب ففي لفظ الثمن اشارة الى انعقاد
بيع الكلب وبقوله تعالى احل لكم ليلة الصيام ففيه اشارة الى صحة صوم المصبح جنبا
وقوله والحكم فيهما يعني ان عبارة النص واشارته سواء في ايجاب الحكم اي في اثباته
لان كلا منهما يفيد الحكم بنفس النظم وما قيل انه يجوز التفاوت بينهما بكون العبارة
قطعية دون الاشارة ففيه ان كلا منهما يفيد الحكم دلالة لفظية تفيد القطع عندنا
اذا لم يوجد احتمال ناشئ عن دليل فالحق انهما قد يكونان قطعيتين وظنيتين
ومتعاكستين كما نقل عن التقرير :.

لكنما الحق ذي الاول   اذا تعارضا بذا المعول

يعني ان القسم الاول وهو العبارة احق القسمين اذا تعارضا فيقدم على الثاني
اعني الاشارة لكونه مقصودا بالسوق وهذا كقوله عليه الصلاة والسلام في النسا
انهن ناقصات عقل ودين الحديث سيق لبيان نقصان دينهن وفيه اشارة
الى ان اكثر الحيض خمسة عشر يوما وهو معارض بما روي ان اقل الحيض ثلاثة ايام
واكثره عشرة   ويثبت العموم للاشاره   كمثل ما يكون للعباره

يعني ان للاشارة عموما كالعبارة لان كلا منهما ثابت بالصيغة فقبلا التخصيص
كما خصت من اشارة اللام السابقة اباحة وطي جارية ابنه :.

اما الذي يكون بالدلاله   دلالة النص فلا محاله
بما بمعنى النص كان في اللغه   ثبوته ولا اجتهاد سوغه
كالنهي عن اف فمنه يعلم   لا شك ان الضرب قطعا محرم

يعني اما الاستدلال بدلالة النص فهو الاستدلال بما ثبت بمعنى النص لغة
لا استنباطا فليس المسوغ له الاجتهاد وليس المراد بمعنى النص ظاهر معناه بل ما يؤدي اليه معناه

مما يكون القصد به اليه كقوله تعالى ولا تقل لهما اف فان ظاهر معناه حرمة التافيف وان كلمة تبرم ويفهم كل عالم بالوضع اللغوي ان المقصود دفع الاذى ويقف منه على حرمة الضرب ونحوه لعلمه ان الحكم متعلق بما يؤدى اليه معنى اللفظ اعني الاذى حتى كانه قيل لا تؤذهما وهذا معنى قولهم ان المراد في دلالة النص معنى المعنى اي الذي يؤدى اليه معنى ظاهر اللفظ لغة لا قياسا لان المفهوم القياسي نظري وهذا ضروري او بمنزلته لانا نجد انفسنا سائقة اليه اول سماعنا هذا اللفظ ولذا تساوى فيه الفقيه وغيره فكل من كان من اهل اللسان يقف من لفظ اف على حرمة الايذاء بالضرب والشتم ونحوه بدون الاجتهاد وههنا بحث هو ان الثابت بدلالة النص كثيرا ما يكون مبناه على علة في معنى النظم لا يفهم كثير من الماهرين في اللغة ان الحكم في المنطوق لاجلها كوجوب الكفارة بالاكل والشرب في الصوم فدعوى فهم كل احد ممن يعرف اللغة ان الحكم لاجلها ممنوعة وربما يجاب بان الشرط في الدلالة ان يكون المعنى الذي تعلق به الحكم بحيث يعرفه كل احد واما ان يكون الثابت بهذا المعنى في غير موضع النص مما يعرفه اهل اللسان فلا ولا يخفى ما فيه اذ الاشتباه في غير موضع النص انما نشا من اشتباه العلة في موضع النص اذ لو فهم الشافعي رحمه الله تعالى ان ايجاب الكفارة في حديث الاعرابي الذي جامع اهله نهارا في رمضان لمجرد الجناية على الصوم لما نافى ايجابها في الاكل والشرب ولو فهم ايضا ان ايجابها لخصوص الجماع لما نافى ذلك من هذا الوجه فادعاء فهم كل احد علة النظم ممنوعة واما ما قيل في معرض الجواب انا سلمنا ان وجوب الكفارة في الاكل والشرب لا يعرفه كل احد ابتداء لكن اذا سمع حديث الاعرابي الواقع في الجماع عرف من اول الامر ان وجوب الكفارة لاجل افساد الصوم وهذا موجود في الاكل والشرب فهو كما ترى لان الذي منعه السائل انما هو معرفة العلة عند سماع النص لا معرفة الحكم ودعوى المعرفة عند السماع هو عين ما منعه السائل مستندا الى ان الشافعي رحمه الله تعالى لم يفهم ذلك وهو المشار اليه في فهم اللغة

قوله كوجوب الكفارة بالاكل والشرب فانه ثبت بدلالة نص ورد في الوقاع منه

وثابت دلالة كالثابت   اشارة من غير ما تفاوت

لكن لدى التعارض المتدا   اشارة النص بذاك يحكم

يعني ان الثابت بدلالة النص كالثابت باشارته في كونه قطعيا مستندا الى النظم لاستناده الى المعنى المفهوم من النظم لغة ولذا سمي ذلك دلالة فيتقدم على القياس وخبر الواحد

من غير تفاوت الا عند التعارض فان الثابت بالاشارة يقدم لان فيها النظم والمعنى اللغوي وفي الدلالة المعنى فقط فيبقى النظم سالما عن المعارض مثاله ثبوت الكفارة في القتل العمد بدلالة النص الوارد في الخطا فيعارضه قوله تعالى ومن قتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها حيث جعل كل جزائه اذ الجزاء اسم للكامل التام كما تقدم فيكون اشارة الى نفي الكفارة فان قيل المراد جزاء الاخرة والا كان فيه اشارة الى نفي القصاص قلنا القصاص جزاء المحل من وجه لانه شرع حقا للاولياء لقوله تعالى ان النفس بالنفس وان كان جزاء الفعل من وجه لكونه شرع زاجرا كالحدود والجزاء المضاف الى الفاعل هو جزاء فعله من كل وجه ولو سلم فالقصاص ثبت بعبارة النص الوارد فيه كذا في التلويح وغيره

ثبت الحدود بالدلاله   كذلك التكفير لا محاله

ولا يكون ذاك بالقياس   والفرق واضح بلا التباس

تفريع على كون الثابت بدلالة النص كالثابت باشارته في الاستناد الى النص اي صح اثبات الحدود والكفارات بها ولم يصح بالقياس لان المعنى في القياس مدرك رايا لا لغة بخلاف الدلالة ويفهم من هذا ان الدلالة لا تتقدم على القياس المنصوص العلة والفرق بين دلالة النص والقياس ان المفهوم من القياس نظري فلذا اشترط في القايس اهلية الاجتهاد بخلاف المفهوم منها لانه بمنزلة الضروري كما تقدم وان الاصل في القياس لا يجوز ان يكون جزءا من الفرع بخلاف الدلالة فانه اذا قال لا تعط فلانا ذرة دل على منع اعطاء الزايد والذرة داخل فيه والدلالة ثابتة قبل شرع القياس ولذا اتفق مثبتوه ونفاته على الاحتجاج بها ولما كان الثابت بها مضافا الى النص صح اثبات الحدود والكفارات بها دونه لا لان الدليل فيه شبهة والحدود تندرئ بالشبهات كما قيل لما ذكر صاحب الكشف ان مثل هذه الشبهة غير مانعة من الثبوت لاتفاق اكثر الناس على التعلق باخبار الاحاد في اثبات الحدود والكفارات واجماعهم على اثباتها بالبينات وفيها شبهة بل لان الحدود شرعت عقوبة وجزاء على الجنايات وفيها معنى الطهرة والكفارات شرعت ماحية للآثام وفيها معنى العقوبة والزجر ولا مدخل للراي في معرفة مقادير الاجرام واثامها ومعرفة ما يحصل به ازالتها وما يصلح جزاء وزجرا فلا يمكن اثبات ذلك بما يستنبط بالراي

وليس للعموم في الدلالة   وجه فلا تخصيص في ذي الحالة

لان العموم والخصوص من عوارض اللفظ والدلالة ليست بلفظ فالاذى الذي هو علة لحرمة التافيف حقيقة واحده وان كان لها محال كالضرب والشتم ونحوه فكان الشارع قال هذا الوصف علة التحريم فاذا وجد ولم يكن علة حصل التناقض

ومقتضى النص الذى لا يعمل الا بشرط تقدمه عليه فاذا اقتضاه النص لصحته صار مضافا الى النص بواسطة المقتضى

هذا هو القسم الرابع من الدلالات وهو دلالة الاقتضاء والاقتضاء الطلب يقال اقتضى دينه اذا طلبه والنص قد يطلب زايدا عليه ليصح معناه المنصوص عليه فلا يوجب النص شيا الا بتقدم ذلك المقتضى عليه فيكون المقتضى شرطا لعمل النص سابقا عليه اذ الشرط يتقدم على المشروط دايما فكان النص مقتضيا اياه لتصحيحه فلهذا السبب انتسب المقتضى مع حكمه الى النص وكان حكمه من دلالة النص ايضا كما سياتي من نحو اعتق عبدك عني بالف لانه يقتضي سابقة البيع ليصح اعتاقه عنه بالف فكان البيع مقتضاه والملك حكم البيع فكان البيع مضافا الى النص بلا واسطة والملك مضافا الى النص بواسطة البيع كشرا القريب موجب الملك والملك في القريب موجب للعتق فكان الملك وحكمه مضافين الى الشرا فالمقتضى بالفتح حكم النص المقتضي بالكسر وحكم المقتضى حكم النص فكان حكما للنص في الحقيقة لان حكم حكم الشي حكم لذلك الشي ومن هذا يعلم كيفية الاستدلال بدلالة الاقتضا وحاصله جعل غير المنطوق منطوقا لتوقف صحة المنطوق على تقديره فمقتضى النص لكونه ثابتا بالنص مقدم على القياس وهذا كله وفق ما في المغني وغيره ووقعت العبارة في المنار هكذا واما الثابت باقتضاء النص فما لم يعمل الا بشرط تقدم عليه فاذا ذلك امر اقتضاه النص لصحة ما يتناوله فصار هذا مضافا الى النص بواسطة المقتضى فقيل انه يمكن ان يكون تعريفا للمقتضي بالكسر وان يكون تعريفا للحكم الثابت به لان الثابت ان كان عبارة عن المقتضى كان معناه واما المقتضى والضمير في عليه راجع الى النص وقوله بشرط تقدم بالاضافة والتنوين عوض عن المضاف اليه وهو العايد الى ما اى شرط تقدمه وذلك وهذا اشارة الى الثابت والمقتضى بالفتح بمعنى الاقتضا وتقديره واما المقتضى فشي لا يعمل النص الا بتقدمه عليه وان كان عبارة عن حكم المقتضى فالاقتضا بمعنى المقتضى وقوله بشرط بالتنوين والجملة صفة له وتقديره

واما الحكم

١٢١

بالحكم الثابت بمقتضى النص فما لم يعمل النص في اثباته الا بشرط تقدم على النص وان هذا التقدير يحتاج الى حذف الجار والمجرور وهو في اثباته انتهى ولا يخفى السهو في قوله المقتضى بالكسر لان الصواب بالفتح بني على التكلف بجعل الضمير عوضا عن المضاف اليه المشتمل على العايد والتعبير عن شي واحد بذلك اولا وبهذا ثانيا وكان يكفي الاضمار في الثاني في قوله فصار وكذا جعل المقتضى بمعنى الاقتضا اذ يصير المعنى فصار مقتضى النص مضافا الى النص بواسطة اقتضا النص اياه وليس المعنى في عباراتهم عليه وانما المقصود جعل حكمه مضافا الى النص بواسطته كما سمعت وكذا حذف الجار والمجرور راعى في اثباته لضرورة العايد فانه مع كونه حذفا بلا دليل لا يلايم المقام اذ المقصود ان النص لا يعمل مطلقا ولا يوجب شيا الا بشرط مقدم لانه لا يصح في نفسه بدون ذلك الشرط كما صرحوا به لا انه لا يعمل في اثبات حكم المقتضى الا بشرط

والفرق بينه وبين ما حذف ان الكلام بدونه لا يختلف

يعني ان الفرق بين ما هو مقتضى النص وبين المحذوف ان المقتضى اذا ذكر لا يتغير الكلام عن حاله كما اذا ذكر لفظ ملوكة بعد قوله فتحرير رقبة بخلاف المحذوف فانه اذا قدر مذكورا انتقل ما اضيف الى المذكور اليه نحو واسال القرية فانه اذا ذكر المحذوف وهو الاهل كان السوال واقعا عليه ويتغير اعراب القرية الى الجر ولما كان المحذوف في الاعتبار كالمذكور لم ترد اقسام هذا الفصل على الاربعة لان المحذوف حكم العبارة كما ذكره صاحب الكشف هذا واكثرهم جعلوا ما اضمر لتصحيح المنطوق ثلاثة ما اضمر لضرورة صدق الكلام نحو قوله تعالى واشربوا في قلوبهم العجل وقوله عليه الصلاة والسلام رفع عن امتي الخطا والنسيان وما اضمر لصحته عقلا نحو واسال القرية وشرعا كاعتق عبدك عني بالف وسموا الكل مقتضى فهو ما استدعاه الصدق او الصحة وقالوا بجواز عمومه وخالفهم فخر الاسلام وشمس الايمة فقالوا المقتضى ما انهم لصحة الكلام شرعا وجعلوا ما وراءه محذوفا وجوزوا عموم المحذوف وسبب مخالفتهم انهم راوا في بعض افراد هذا النوع عموما مثل طلقي نفسك فان طلاقا غير مذكور ونية الثلاث فيه صحيحة ففصلوا بين ما يقبل العموم وسموه محذوفا وبين ما لا يقبله وسموه مقتضى ووضعوا عدم اختلاف الكلام عند ذكر المقتضى واختلافه عند ذكر المحذوف علامة كما ذكرنا تبعا للمنار

واورد عليهم انها ليست مطردة ولا منعكسة فان بعض ما هو مقتضى قد وجد فيه التغيير كما في اعتق عبدك عني بالف اذ يتغير بذكر المقتضى وهو البيع لانه لا يبقى العبد على تقدير ثبوته ملكا للمامور بل يصير ملكا للامر فيصير كانه قال اعتق عبدي عني بالف وهذا تغيير وقد لا يوجد التغيير في المحذوف كما في قوله سبحانه قلنا اضرب بعصاك الحجر الاية اذ تقديره فضرب فانشق الحجر فانفجرت واجيب بانه لا تغيير في اعتق عبدك فانه للوجود في التصريح بالبيع محض ايجاب ولا تخرج به العين عن ملكه ولا تدخل في ملك الامر وفي صورة المحذوف في الاية تغيير فان قوله فانفجرت في الظاهر مسبب عن الامر وعند التصريح يصير مسببا عن شرط او فعل مسبب عن الامر اي ان ضربت وضرب ولا شك في كونه تغييرا وعلى هذا فمرادهم بالصحة الصحة الشرعية واورد ان المقتضى ما يتوقف عليه الصحة الشرعية وصحة الاعتاق متوقفة على الملك الحاصل بالايجاب والقبول فالايجاب وحده لا يكون مقتضى واجيب بان الموقوف على المجموع موقوف على جزئه والمقتضى ما يتوقف عليه الصحة مطلقا لا جميع ما يتوقف عليه

كالامر بالتحرير كي يكفرا :: للملك مقتض وذا لن يذكرا

اشارة الى قوله سبحانه فتحرير رقبة فهو من باب المقتضى لانه يقتضي الملك المصحح لان تحرير الحر او ملك الغير للتكفير عن نفسه غير متصور فصار التقدير رقبة مملوكة ولم يذكره الله تعالى والتصريح به لا يوجب تغييرا كما ذكره فخر الاسلام وغيره وهذا على وفق ما في المنار فقول بعض شارحيه ان المراد به المثال المشهور اعني اعتق عبدك عني بالف خلاف الظاهر اذ لا يحتاج في المثال الى قيد التكفير ثم بما ذكرنا يعلم ان المقتضي بالكسر اصل والمقتضى تبع والمراد بالاصل هنا ما ثبت قصدا لا في ضمن غيره والتبع ما يثبت في ضمن غيره ولا يلزم من توقف الاصل عليه تبعيته له كالصلاة تتوقف على الوضوء وهي الاصل وليست تبعا له ولما كان المقتضى تبعا لزم فيه صلاحيته للتبعية للمقتضي فلو قال لعبده اعتق هذا العبد عن كفارة يمينك لا يصح ولا يثبت عتق المامور اقتضاء للصحة كما يثبت البيع في اعتق عبدك عني بالف لان اهلية الاعتاق وهي الحرية اصل لسائر التصرفات فلا تصلح تبعا لبعض فروعها وهو الاعتاق ولذا لا يثبت الفعل الحسي اقتضاء في ضمن القول كالقبض في قوله اعتق عبدك عني بلا شيء

ابن ملك

عند ابي

عند ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله تعالى لان الفعل الحسي لا يصلح تبعا للقول فلا يملك اثباته بطريق الاقتضاء فلا يقع الملك للامر ولا يقع العتق عنه بل عن المامور لو اعتق ولا يمكن جعل العبد قابضا نفسه للامر لان الاعتاق محض اتلاف لانه ازالة الملك فلا يتصور محرزا بخلاف اطعم عني كفارة يميني فاطعم لانه يمكن جعل الفقير قابضا عن الامر لقيام الطعام فكان نائبا عنه في القبض وكون المقتضى والقبض في صحة الهبة لا يحتمل السقوط بحال اذ لا توجد هبة توجب الملك بدون القبض بخلاف القبول في البيع حيث سقط في المثال المشهور لان القبول باللسان مما يحتمل السقوط كالبيع بالتعاطي والمقتضى يثبت ضرورة تصحيح الكلام فيثبت بقدر الضرورة باركانه وشرائطه التي لا تسقط بحال فلا يشترط القبول كما لا يثبت فيه خيار الرؤية والعيب هذا اذا كان التقدير بع عبدك عني بالف وكن وكيلي في الاعتاق كما في التوضيح واما اذا جعل التقدير اشتريته منك فاعتقه عني والمامور حين قال اعتقته كانه قال بعته منك واعتقته عنك كما ذكره البزدوي فانه يكون مشتملا على الايجاب والقبول قال في التلويح والتحقيق ان عني حال من الفاعل وبالف متعلق باعتق على تضمينه معنى البيع كانه قال اعتقه عني مبيعا مني بالف انتهى ولعل هذا مراد من قال ان المعنى اعتق العبد الذي كان مملوكا لك ثم صار ملكي بالف عني ثم قال وبه تبين ان الالف مرتبط بالتمليك لا بالاعتاق الا انه خلاف الظاهر اذ ليس المقام مقام كان وصار اذ لم يكن ولم يصر شيء بهذا الكلام بعد نعم اذا صرح المخاطب باعتقته كان وصار كالا يخفى

وما بالاقتضاء لا محالة :: ثبوته كثابت الدلالة

الا لدى تعارض فالثابت :: بها هو الاولى لذا التفاوت

يعني ان الثابت بالاقتضاء كالثابت بدلالة النص في كونه مضافا الى النص مقدما على القياس الا عند التعارض قال في التحقيق ما حاصله انه لم يجد لهذا التعارض مثالا وتمحل البعض فقال اذا باع عبدا من اخر بالف درهم ثم قال للمشتري قبل نقد الثمن اعتق عبدك هذا عني بالف فاعتقه لا يجوز هذا البيع لان النص الوارد في حق زيد بن ارقم بفساد شراء ما باع باقل مما باع قبل نقد الثمن يوجب عدم الجواز والاقتضاء يدل على الجواز فترجحت الدلالة على الاقتضاء واما كان دلالة

قوله عند ابي حنيفة ومحمد واما ابو يوسف فيصح عنه العتق عن الامر ويستغني الهبة عن القبض وهو شرط كما يستغني البيع ثمة عن القبول وهو ركن

ابن ملك

لان ثبوت الحكم في حق غير زيد كثبوت الرجم في حق غير ماعز فكان دلالة ورد بان
شرط المعارضة تساوي الحجتين ولا تساوي لان المقتضي لهذا المقتضي كلام
الآمر والدلالة ثابتة بالاثر فانى يتعارضان ورد بان عدم الجواز من غير معارض
نص آخر انتهى ولا عموم عندنا للمقتضي فقوله من عن اكله قد اعرضنا
اذا اكلت فالرقيق معتق في النوع دون النوع لا يصدق

ليس لترجيح الدلالة او لو صرحا
بالنسخ لا يجوز ايضا بل لان
موجب ذلك النص عدم الجواز صح

يعني ان المقتضي لا عموم له عندنا خلافا للشافعي رحمه الله تعالى لانه ثابت ضرورة صحة
الكلام فتقدر بقدر الضرورة وهي تندفع باثبات فرد اذا كان له افراد فلا دلالة
له على اثبات ما وراءه ولان العموم من عوارض الالفاظ والمقتضي معنى لا لفظ
واذا لم يكن المقتضي عاما فهو لا يقبل التخصيص الذي هو قصر العام على بعض
افراده فاذا قال ان اكلت فعبدي حر او قال والله لا اكل ونوى طعاما دون طعام
فانه لا يصدق ديانة ولا قضاء لان الاكل اسم للفعل فيقتضي المحل كما تقتضيه
للزمان والحال فثبوت الطعام الذي هو مقتضى انما هو في حق المقتضي ضرورة
تصحيحه لا غير واما في حق غيره من العموم والخصوص فهو غير ثابت ولا يعم
فيه اعتبار الملفوظ فاذا نوى التخصيص كانت النية واقعة في غير الملفوظ فيكون
قد نوى ما لا يحتمله الكلام فلا يصدق نعم اذا قصد افادة العموم وجب عليه
ذكر المفعول كان يقول اذا اكلت طعاما وح لا يكون من عموم المقتضي بل يكون
العموم مقتضى المقام ح فان قيل المصدر الذي في ضمن الفعل ثابت لغة فيصير
كانه قال لا اكل اكلا او ان اكلت اكلا فيعم بوقوعه في سياق النفي او الشرط اجيب
بان المصدر الذي في ضمن الفعل انما هو للماهية دون الافراد اذ لا دلالة للفعل
على الفرد بل على مجرد الماهية المقارنة للزمان فلا يكون عاما فلا يقبل التخصيص
خلافه في نحو لا اكل اكلا قال في التلويح وفيه نظر لان المصدر ههنا التاكيد
والتاكيد تقوية مدلول الاول من غير زيادة فهو ايضا لا يدل الا على الماهية
انتهى ثم كون هذا المثال من قبيل المقتضي ظاهر على قول من يعتبر فيه توقف
صحة الكلام عليه شرعا او عقلا واما على قول من يعتبر الاول فقط فوجهه
ما ذكر في التلويح من ان الصحة الشرعية موقوفة على ~~الصحة~~ ~~لان~~ الصحة العقلية

وهي

١٢٨

وهي على المقتضي فيكون صحة الحلف على الاكل شرعا موقوفة على اعتبار الماكول وعند الشافعي
رحمه الله ان ما يتوقف صدق الكلام او صحته عقلا او شرعا او لغة على تقديره فهو المقتضي فاذا
وجد تقديرات متعددة يستقيم الكلام بكل واحد منها فلا عموم له بل يقدر واحد بدليل وان لم
يوجد دليل معين لاحدها كان بمنزلة المجمل ثم اذا تعين بدليل كان كالمذكور لان الملفوظ والمقدر
سواء في افادة المعنى فان كان من صيغ العموم فعام والا فلا ففي نحو لا اكل او ان اكلت يجوز عنده
نية طعام دون طعام تخصيصا للعام اعني النكرة الواقعة في سياق النفي او الشرط كذا في التلويح
قال المحقق الشريف ان حاصل الخلاف ان حذف المفعول على نوعين احدهما ان يكون منويا
مقدرا والثاني ان يكون منسيا غير مقدر وكلاهما شايع في فصيح الكلام فجواز التخصيص عند الشافعي
مبني على النوع الاول وعدم جوازه عند ابي حنيفة مبني على النوع الثاني انتهى وعندي فيه
نظر اذ لو كان المبني ما ذكر من التوجيهين وكل منهما شايع فصيح كما ذكره المفسرون في مثل
يعلمون ولا يفقهون انه يجوز ان يراد لا يعلمون ولا يفقهون شيئا او ان يراد نفي نفس العلم
والفقه لجرى نفي العموم في مثل لا اكل لاحتمال العموم فيه على الوجه الاول ولا ساغ القول بانه
من باب المقتضي الذي لا عموم له فالحق ما نقل عن التقرير انه ليس من المقتضي المفعول في لا اكل
وان اكلت اذ لا يحكم بكذب بمجرد اكلت فلم يتوقف صدقه عليه ولا تنعدم صحته الشرعية فنخصه
باسم المحذوف وعموم المحذوف لا يقبل التخصيص اذ ليس لفظيا ولا في حكم اللفظي فلو نوى ماكولا
دون آخر لم يصح خلافا للشافعية والاتفاق عليه في باقي المتعلقات من الزمان والمكان والآلة
للان فيه غير صحيح بقي ان يقال لا اكل لا اوجد اكلا فيقبل العموم لاجل المصدر والنظر يقتضي انه
ان لاحظ الاكل الجزئي المتعلق بالماكول الخاص اخراجا او الماكول لا يصح غير ان نعم ان العادة
في مثله عدم ملاحظة الحركة الخاصة واخراجها بل الماكول وعلى مثل هذا يبنى الفقه والحاصل
انه ليس من باب المقتضي بل من باب المحذوف وهو يقبل العموم ولا يقبل التخصيص فالحكم مسلم
ومثله طلقتك او طالق اذا نوى الثلاث لا يحقق
يعني ان قوله انت طالق او طلقتك في عدم عموم مقتضاه مثل ما ذكر من قول القائل ان
اكلت فعبدي حر فلا عموم فيهما اذ لا عموم للمقتضي فاذا نوى الثلاث لا يتحقق الثلاث
لانه نوى غير ما يحتمله اللفظ لان انت طالق يدل بحسب اللغة على اتصاف المرأة بالطلاق لا على
ثبوت الطلاق من الرجل بطريق الانشاء وانما ذلك امر شرعي يثبت ضرورة ان اتصاف المرأة

السيد الشريف

بالطلاق يتوقف شرعا على تطليق الزوج اياها فيكون ثابتا بطريق الاقتضا فيقدر بقدر الضرورة وقوله طلقتك انما يدل بحسب اللغة على مصدر ماض لا على مصدر حادث في الحال فكان ينبغي ان يكون لغوا لعدم تحقق الطلاق في الزمان الماضي الا ان الشرع اثبت لتصحيح هذا الكلام مصدرا اي طلاقا من قبل المتكلم في الحال وجعله انشا للتطليق فصارت دلالته على هذا المصدر اقتضا لا لغة وعورض هذا بان صيغ العقود والفسوخ كبعت وطلقت كلها في الشرع انشاآت موضوعة لاثبات المعاني فالطلاق الثابت بطريق الانشا يكون ثابتا بانت طالق فيكون متاخرا لا متقدما فيكون ثابتا عبارة لا اقتضا واجيب بانه ليس معنى كون هذه الالفاظ انشا في الشرع انها نقلت عن معنى الاخبار بالكلية ووضعت لايقاع هذه الامور بحيث يكون مدلولها الحقيقي ذلك بل معناه انها صيغ تتوقف صحة مدلولاتها اللغوية على ثبوت هذه الامور من جهة المتكلم فيعتبر الشرع ايقاعها من جهته بطريق الاقتضا تصحيحا للكلام من حيث انها لم تكن ثابتة وقد ثبت بهذا النوع من الكلام يسمى انشا ولهذا كان جعله انشا ضروريا حتى لو امكن العمل بكونه اخبارا لم يجعل انشا كما يقول للمطلقة والمنكوحة احديكما طالق لا يقع الطلاق وفيه نظر ذكره في التلويح

خلاف انت باين وطلقي ... يا عند نفسك على تفرق
هناك في التخريج للامير ... وذا من المسايل المهمه

يعني ما ذكر من عدم صحة نية الثلاث فيما ذكر مخالف لهذا وهو ما اذا قال انت باين وطلقي نفسك حيث يصح نية الثلاث عندنا وعند الشافعي على اختلاف التخريج بيننا وبينه اما عنده فلعموم المقتضى فتصح نية الثلاث في الكل واما عندنا فلان صحة نية الثلاث في انت باين ليست بمبنية على عموم المقتضى بل من قبيل ارادة احد معنيي المشترك او احد نوعي الجنس في باب المقتضى وهو جايز لانه وان اقتضى بينونة سابقة من حيث الاخبار لغة الا ان البينونة قد تطلق على الخفيفة وعلى الغليظة فان كان لفظ البينونة موضوعا للمعنيين وضعا على حدة كان مشتركا بينهما والا كان جنسا لهما وكذا صحة نية الثلاث في طلقي نفسك ليس لانه من باب المقتضى وعمومه بل لانه مختصر من افعلي فعل الطلاق من غير ان يتوقف مثل طلقتك على مصدر مغاير

لما ثبت في ضمن الفعل لانه لطلب الطلاق في المستقبل فيكون الطلاق الثابت به ثابتا بنفسه مصدر هذا الفعل لغة لا اقتضا فيكون بمنزلة الملفوظ فيصح حمله على الاقل وعلى الكل وان لم يكن عاما فكان مثل طلقي طلاقا وطلقتك طلاقا وانت طالق طلاقا وهو نكرة في الاثبات فلا يعم وانما صحت نية الثلاث ههنا من جهة ان الطلاق دال على الواحد كساير اسماء الاجناس فيدل على الواحد حقيقة او حكما وهو المجموع من حيث هو المجموع اعني الطلقات الثلاث لان المجموع في باب الطلاق ولم تعتبر هذه الوحدة في باب المقتضى لانها من قبيل المجاز الذي هو صفة اللفظ والمقتضى ليس بلفظ كذا في التلويح

فصل

الاستدلال بالنص على وجهين صحيح وفاسد فالصحيح ما ذكرنا من طرق الاستدلال وما سواه فاسد وبعض اصحاب الشافعي رحمهم الله تعالى قسموا دلالة اللفظ الى منطوق ومفهوم وقالوا دلالة المنطوق ما دل عليه اللفظ في محل النطق وجعلوا ما سميناه عبارة واشارة واقتضا من هذا القبيل وقالوا دلالة المفهوم ما دل عليه اللفظ لا في محل النطق ثم قسموا دلالة المفهوم الى مفهوم موافقة وهو ان يكون المسكوت عنه موافقا في الحكم للمنطوق ويسمونه لحن الخطاب وهو الذي سميناه دلالة النص والى مفهوم مخالفة وهو ان يكون المسكوت عنه مخالفا في الحكم للمنطوق ويسمونه دليل الخطاب وقسموه اقساما منها التخصيص بالذكر ويسمى مفهوم اللقب وربما يخص بمفهوم العدد اذا كان المذكور اسم عدد ومنها مفهوم الصفة ومنها مفهوم الشرط وشرطوا في مفهوم المخالفة ان لا تظهر اولوية المسكوت عنه من المنطوق بالحكم الثابت للمنطوق حتى لو كان كذلك كان المسكوت عنه ثابتا بدلالة النص او بالقياس وشرطوا ان لا يخرج المنطوق مخرج العادة نحو قوله تعالى وربائبكم اللاتي في حجوركم وان لا يكون المنطوق لسوال او حادثة كما اذا سئل عن وجوب الزكاة في الابل السائمة فقيل بناء على السوال او وقوع الحادثة في الابل السائمة زكاة فالوصف بالسوم لا يدل على عدم وجوب الزكاة عند عدم السوم وان لا يكون المتكلم عالما بان السامع يجهل هذا الحكم المخصوص كما اذا علم ان السامع لا يعلم بوجوب الزكاة في الابل السائمة فقال بناء على ذلك في الابل السائمة زكاة وان لا يكون الوصف للكشف او المدح او الذم ونحو ذلك واينا ينفون مفهوم المخالفة في كلام الشارع فقط واما في الروايات فلا وعليه

قول صاحب الهداية في باب ما يجوز به الوضوء وقوله في الكتاب يعني مختصر القدوري جاز الوضوء من الجانب الآخر اشارة الى انه يتنجس موضع الوقوع انتهى وعلله القائل بان التخصيص لو لم يكن للنفي لما كان له فائدة والقول بالتخصيص انما هو حيث لا يدرك له فائدة غير التخصيص واما كلام الرسول فيحتمل فوائد كثيرة لانه اوتي جوامع الكلم ولذا ترى الخلف يستفيدون منه ما لم يدركه السلف بخلاف الروايات فانه قلما يقع فيها تفاوت الانظار انتهى ثم بدأ بمفهوم اللقب فقال

والشيء اذ ينص باسم العلم فبالخصوص فيه بعض قد جزم

يعني ان الشيء اذا نص عليه باسم العلم كان التنصيص دالا على الخصوص عند البعض والمراد بالاسم العلم ما يدل على الذات دون الصفة سواء كان اسم جنس او علما وذا لازم في التحرير بالاسم الجامد والمراد بالخصوص افراد محل النص بالحكم من بين ما يصلح له الحال وحاصله انه يدل على نفي الحكم عما عداه لانه لو لم يوجب التخصيص لم يظهر للتنصيص عليه فائدة اذ لا فائدة له سواه كما اشار اليه بقوله

فذاك الماء من الماء فهم جماعة الانصار منه ما علم
من انه لا غسل في الاكسال اذ لم يكن ماء بتلك الحال

يعني ان جماعة الانصار رضوان الله تعالى عليهم اجمعين لما سمعوا قوله عليه الصلاة والسلام الماء من الماء فهموا منه انه لا غسل في الاكسال وهو ان يجامع الرجل زوجته ثم يفتر ذكره بعد الايلاج فلا ينزل لانه لا ماء في هذه الحالة وهم كانوا من اهل اللسان فلو لم يدل على الخصوص ما فهموا ذلك والمراد من الماء الاول الماء المطلق ومن الثاني المني ومن للسببية والمعنى استعمال الماء واجب بسبب المني والانصار فهموا الاختصاص من الحديث ثم رجعوا عنه بما اخبرتهم عائشة رضي الله عنها بالحديث الشريف اذا التقى الختانان وغابت الحشفة وجب الغسل انزل او لم ينزل فوافقوا المهاجرين على الوجوب فكان حديث الماء من الماء منسوخا

وعندنا ان يقترن مع العدد اولا فلا تخصيص وهو المعتمد

يعني ان التنصيص ان اقترن بالعدد او لم يقترن فلا تخصيص به عندنا لانه ذكر الشيء لو دل على نفي ما عداه لزم كفر من يقول محمد رسول الله لانه حينئذ بمنزلة قول القائل ليس

ابن ملك

لله رسول غير محمد وفيه نفي رسالة غيره وتكذيب ما اخبر به عليه الصلاة والسلام من رسالة الرسل فما قيل من انه لا يستلزم الكفر لان رسالته تستلزم صدقه في رسالتهم حيث اخبر به فهو كما ترى لان الكلام فيما لزم على ذلك التقدير وقوله وهو المعتمد احتراز عما ذهب اليه الثلجي من اصحابنا من ان مفهوم العدد معتبر كقوله عليه الصلاة والسلام خمس من الفواسق يقتلن في الحل والحرم الغراب والحداة والعقرب والفارة والكلب العقور فانه يدل على نفي ما عداه لئلا يلزم ابطال العدد المنصوص عليه اجيب بان ذكر العدد لبيان ان الحكم ثابت بالنص في العدد المذكور واثباته في غيره بعلة النص وهو لا يوجب ابطال العدد المنصوص ولذا زاد المشايخ العتاق والعفو عن القصاص والنذر على قوله عليه الصلاة والسلام ثلاث جدهن جد وهزلهن جد النكاح والطلاق واليمين لان العتاق والعفو نظير الطلاق بجامع الاسقاط والنذر كاليمين ورجح بعضهم قول الثلجي بما وقع في الهداية في جزاء الصيد في حديث خمس من الفواسق من ان الحاق السبع ابطال العدد المنصوص وقد رده في فتح القدير بما لا مزيد عليه المستلزم صح

فالنص لم يشمله كيف يوجب نفيا واثباتا فليس يطلب

يعني ان النص لم يتناول غير المنصوص فكيف يوجب فيه نفيا او اثباتا قال فخر الاسلام ان النص لم يتناول سائر الحال في ايجاب ذلك الحكم مع انه وضع للايجاب فلان لا يتناول سائر الحال لنفي الحكم مع انه لم يوضع للنفي اولى قال في التحقيق واما فائدة التنصيص عندنا فهي ان يتأمل المستنبطون في علة النص فيثبت الحكم بها في غير المنصوص لينالوا درجة المجتهدين وذا لا يحصل اذا ورد النص عاما

وحرف الاستغراق لا محالة دليلهم لا هذه الدلالة

يعني ان دليل الانصار في حديث الماء من الماء انما هو اللام لانها للاستغراق عند عدم العهد لا دلالة التنصيص وما ذكره بعض شراح المنار من انه قد ورد في بعض الروايات انما الماء من الماء وان ذلك يفيد الحصر اتفاقا فدعوى الاتفاق فيه ممنوعة قال القاضي عضد الدين اختلف في انما فقيل لا تفيد الحصر فهي ان وما المؤكدة وقيل تفيده بالمفهوم وقيل بالمنطوق وقد يحتج للحصر بمثل انما الاعمال بالنيات انما الولاء لمن اعتق والجواب ان الحصر من عموم الاعمال والولاء اذ المعنى كل عمل بالنية وكل ولاء للمعتق

ابن ملك

وهكذا الامر بما تعلقا ∴ بالماء ماشهوة تدفقا

يعني ان الامر كما قلنا من الاستغراق فيما يتعلق بالماء اي بالمني اي في غسل يتعلق بالمني لا مطلقا للاجماع على وجوبه بالحيض والنفاس ثم لما كان مظنة ان يقال في لا يجب الغسل بالاكسال اجاب عنه بقوله

فالماء بالعيان لا محالة ∴ طورا وطورا ثابت دلالة

يعني ان الماء الذي هو المني يثبت تارة بالعيان وهو بالكسر المعاينة وتارة يثبت دلالة دلالة بالتقاء الختانين في محل مشتهى على الكمال فانه دليل الانزال وهو امر خفي فيدار الحكم مع دليله كما تدور الرخصة مع دليل المشقة وهو السفر وانما قيدنا بكون المحل مشتهى لانه لو جامع ميتة او بهيمة او صغيرة لا يجب الغسل الا بالانزال

والحكم ان يضف الى مسمى ∴ مخصص بالوصف دل حتما

مثل الذي بالشرط ايما علقا ∴ على انتفا الحكم بما تحققا

عند الامام الشافعي ان عدم ∴ ذا الوصف او ذا الشرط فهو ينعدم

يعني ان الحكم اذا اضيف الى مسمى موصوف بوصف مخصص يعني الوصف الذي يقصد به تعليل اشتراك ذلك المسمى بعد ان كان صالحا لما له تلك الصفة ولغيره مثل في الغنم السائمة زكوة فان الغنم يطلق على ما يكون بصفة السوم وما لا يكون فقيدت بالوصف فكان التقييد بالوصف دالا على انتفاء الحكم عند انتفاء الوصف فيدل انتفا وصف السوم على انتفاء الحكم وهو وجوب الزكاة فيكون هذا مثل الحكم المعلق بالشرط فيدل على انتفاء الشرط عند الامام الشافعي رحمه الله تعالى نحو قوله تعالى وان كن اولات حمل فانفقوا عليهن يدل على انتفاء وجوب النفقة عند انتفاء كون المبانة ذات حمل فجعل الشافعي رحمه الله تعالى الوصف كالشرط وجعل عدم الحكم مضافا الى عدم الشرط ثم فرع على هذه الاعتبار الحكم عند انتفاء

بقوله ∴ فلم يجوز عند طول الحرة ∴ نكاحه مملوكة للقدرة

ولم يجز ذات الكتاب ان امة ∴ لفوت ما الذكر الحكيم افهمه

اي فلذلك لم يجوز الشافعي رحمه الله تعالى نكاح الامة عند طول الحرة ولم يجز عندنا نكاح الامة الكتابية لانه بفوت ح ما فهم من الذكر الحكيم في قوله تعالى ومن لم يستطع منكم طولا ان ينكح المحصنات المؤمنات فمما ملكت ايمانكم من فتياتكم المؤمنات لانه سبحانه لما علق جواز نكاح

الامة بعدم طول الحرة ووصف الفتيات المؤمنات اوجب ذلك عدم الجواز عند عدم الشرط او الوصف فلا يجوز نكاح الامة وان كانت مؤمنة عند وجود طول الحرة لفوات الشرط ولا نكاح الامة الكتابية وان لم يجد طول الحرة لفوات الوصف

فالوصف كالشرط لديه يعتبر ∴ كذاك للتعليق بالشرط اثر

في منع الحكم حتى ما وجب ∴ وليس في التعليق اعدام السبب

يعني ان الوصف عنده مثل الشرط في كونه موجبا للعدم عند عدمه لان الحكم يتوقف عليه توقفه على الشرط اذ لولا الوصف لثبت الحكم بمطلق الاسم كما انه لولا الشرط لثبت الحكم في الحال وكما يتعلق الطلاق بدخول الدار في ان دخلت الدار فانت طالق كذلك يتعلق بوصف الركوب في ان دخلت الدار راكبة فانت طالق ولما اعتبر ان الحكم يدور مع الشرط وجودا وعدما كان انتفاء الحكم مضافا الى انتفاء الشرط مع بقاء السبب الى انتفا السبب فاثر التعليق في منع الحكم الى زمان وجود الشرط فكان عدمه مضافا الى عدم الشرط فمن قال لامرأته انت طالق ان دخلت الدار لا يؤثر تعليقه في قوله انت طالق بمنعه عن الوجود لانه موجود بل في منع حكمه من الثبوت اذ لولا التعليق كان الحكم ثابتا بقوله انت طالق لان قوله انت طالق ثابت مع الشرط وبدونه وهو علة تامة بنفسه ولكن حكمه لم يثبت لمكان الشرط فتبين ان اثر التعليق في منع الحكم دون السبب بمنزلة تاجيل الدين وشرط الخيار في البيع والاضافة في قوله انت طالق غدا حيث ينعقد السبب ويتراخى الحكم ونظيره التعليق الحسي كتعليق القنديل لا يؤثر في الثقل الذي هو سبب السقوط بالاعدام بل يمنع حكمه وهو السقوط الى الارض ثم فرع على هذا بقوله

الحكم عن الثبوت الى زمان وجود الشرط والسبب موجود منعقد موجب للحكم غير ان التعليق منع وجود صح

فباطل ان علق الطلاقا ∴ بالملك عنده او العتاقا

اي فبطل عند الشافعي رحمه الله تعالى تعليق الطلاق والعتاق بالملك كما لو قال ان تزوجتك فانت طالق او ان تزوجت امراة او قال ان اشتريتك فانت حر او ان اشتريت عبدا فهو حر لان السبب لما كان موجودا مستقرا حال التعليق كان وجود الملك في المحل امرا لازما لانعقاد السبب لانه لا ينعقد بدون المحل القابل والتعليق عنده لا يعمل الا في منع الحكم بتاخيره الى وجود الشرط ولا يعدم السبب بل يكون

السبب حين التعليق موجودا متقررا متاخرا حكمه الى وجود الشرط وحيث كان الانعقاد
للسبب بدون المحل ولم يوجد المحل فيما نحن فيه لغا السبب ولم يصح التعليق فكان مثل ما اذا
قال لاجنبية ان دخلت الدار فانت طالق حتى لو تزوجها ودخلت الدار في الملك لا يقع
شئ

وجاز قبل الحنث ان يكفرا ... بالمال عنده لما تقررا

اى جاز عنده التكفير بالمال كالاعتاق والاطعام والكسوة قبل الحنث في اليمين لما تقرر
من الاصل وهو ان الشرط لا يعدم السبب وذلك لان اليمين سبب وجوب الكفارة بدليل
الاضافة في قولهم كفارة اليمين والحنث شرط في وجوب الادا كالحول في باب الزكاة
والسبب الذي هو اليمين متقرر فيصح ادا المسبب بعد وجود السبب كالتكفير بعد الجرح
قبل ازهاق الروح وانما قيد التكفير بالمال لعدم جواز التكفير بالصوم قبل الحنث
عنده ايضا والفرق عنده ان المال والفعل متغايران فجاز ان يتصف المال بالوجوب
وان لم يثبت وجوب الادا الا ترى ان الثمن يجب في ذمة المشتري بمجرد البيع ولا
يجب الادا فالتكفير قبل الحنث بالمال يكون بعد الوجوب الحاصل بالسبب اعني اليمين
وان كان قبل وجوب الادا الذي لا يكون الا بعد الحنث بخلاف الصوم اذ لا يحتمل الفرق
بين وجوبه ووجوب ادائه لان الفعل عين ادائه فمتى ثبت وجوبه ثبت وجوب
ادائه فلما تاخر وجوب ادائه الى ما بعد الحنث بالاجماع تاخر نفس الوجوب ضرورة
اتحادهما فلو جازت الكفارة فيه قبل الحنث لكانت واقعة قبل الوجوب فلذا لم يجز هذا
ومبنى كلام الشافعي رحمه الله تعالى على ان الوصف كالشرط يعمل عمله وان الشرط منع
الحكم لا اعدام السبب في الحال بل يكون السبب متقررا فيكون زمان صيرورة اللفظ
سببا هو زمان التعليق لتقرره ح ويكون اثر التعليق في منع الحكم الى زمان وجود
الشرط ولا تاثير له في السبب فكان انعدام الحكم عند انعدام الشرط مضافا الى التعليق
كان وجود الحكم عند وجود الشرط مضافا اليه فاثر التعليق ان يوجد الحكم عند وجود
الشرط وينعدم عند انعدامه ولذا كان عدم جواز نكاح الامة عند طول الحرة حكما شرعيا
ثابتا من النص بطريق المفهوم مخصصا لقوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم ثم لما
فرغ من بيان ما هو مذهب الشافعي شرع في بيان ما هو المذهب عندنا فقال

وعندنا الذي بشرط علقا ... كان الى غيبة ... (؟)

لم ينعقد حتى يقال ذا سبب ... وما به في الحال شئ ما وجب
فانما الايجاب ممن اهله ... يكون صادرا وفي محله
فالشرط بينه هنا كحائل ... وبين ذا المحل لا محالة
لم يصف اصلا هنا الى المحل ... ولا انعقاده ابيرا ما وصل

يعني ان المعلق بالشرط لم ينعقد سببا عندنا في الحال وانما تاخر انعقاده الى وجود
الشرط اذ هو في حال التعليق لم يوجب شيئا لان الايجاب بانت طالق مثلا لا يصدر
الا من اهله ولا يثبت الا في محله وهو المملوك وههنا حال الشرط بين الايجاب وبين
المحل لانه منع المعلق من الوصول الى المحل فلم يكن مضافا الى المحل ولم ينعقد لعدم
وصوله الى المحل والشافعي شبه الوصف بالشرط في الانتفاء عند الانتفاء كما تقدم ولا
شك ان ذلك يكون في المشبه به اعني الشرط اقوى ولذا ذهب اليه من لم يقل بمفهوم
الصفة كما في التلويح ونحن نمنع ذلك في الشرط فضلا عن الوصف فان عدم الشرط
لا يدل على عدم الحكم فكذا عدم الوصف المشبه بالشرط وذلك لان اثر التعليق
في منع السبب لا في حكمه قصدا لان المذكور المعلق في قوله ان دخلت الدار فانت طالق
مرات طالق والمقصود هو التطليق عند دخول الدار لا في الحال فلم يكن السبب موجودا
قبل وجود الشرط لعدم وصوله الى المحل فكان عدم الحكم لعدم سببه لا لمنع التعليق اياه
عند اهل اللغة فكان اكرامه معدوما قبل اكرام صاحبه وههنا كذلك يكون التطليق
معدوما قبل وجود الشرط فعدم وقوع الطلاق لعدم التطليق لا لعدم الشرط فعمل
التعليق في اعدام السبب في الحال لا في منع الحكم قصدا ولم يكن السبب متقررا في زمان
التعليق وانما يتقرر سببا في زمان وقوع الشرط ولم يكن عدم الحكم حال التعليق مضافا
لعدم الشرط بل يكون عدما اصليا ثابتا قبل وجود الشرط كما سمعت من مثال الاكرام
فيكون عدم جواز نكاح الامة عند استطاعة نكاح الحرة عدما اصليا لا حكما شرعيا
ليكون مخصصا او ناسخا لقوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم ونحن لا نجعل نفس قوله انت
طالق من ان دخلت الدار فانت طالق معدوما بل نجعل التعليق مانعا من انعقاده
علة لان العلة الشرعية لا تصير علة قبل وصولها الى المحل كما يكون بيع الحر باطلا لعدم
اضافته الى المحل فان قيل لما لم يصل الى المحل كان ينبغي ان يكون لغوا كما لو قال لاجنبية

قصدا من قال لغيره ان اكرمتني اكرمتك كان معلقا اكرامه باكرام صاحبه اياه صح

انت طالق اجيب بان وصوله الى المحل لما كان مرجوا بوجود الشرط واحتمال التعليق
جعلناه كلاما صحيحا لانه بعرض ان يصير سببا كشطر البيع له عرضية ان يكون سببا
بوجود الشطر الآخر فى المجلس حتى لو علقه بشرط لا يمكن الوقوف عليه كان شاالله
لغا ونظيره فى الحسيات الرمى فانه نفسه ليس بقتل لانه بعرضية ان يصير قتلا
اذا اتصل السهم بالمحل فاذا حال بينه وبين المرمى ترس منع الرمى من انعقاده
علة القتل لانه منع القتل مع وجود سببه ثم لكون المعلق لا ينعقد سببا حال
التعليق لو قال والله لا اطلق امراتى ثم قال لها ان دخلت الدار فانت طالق لا يحنث
فى اليمين الاولى قبل وجود الشرط فى الثانيه لانه لما لم ينعقد سببا لم يوجد شرط
الحنث وهو التطليق فى الاولى كما هو المذهب عند الشافعى ايضا كما نقل عن الوجيز
والمهذب والملخص وهذا بخلاف ما اذا حلف لا يبيع فباع بشرط الخيار حيث يحنث لان
البيع منعقد لا يمنع انعقاده شرط الخيار لان شرط الخيار داخل على الحكم دون
السبب وذلك لان البيع من قبيل الاثباتات والتعليق بالشرط فيها يكون فى معنى القمار
لان الثبوت ح يكون على خطر لا يعلم ايكون ام لا وقد ورد النهى عن بيع وشرط الا ان الشرع
جوز خيار الشرط على خلاف القياس دفعا للغبن عمن لا يهتدى فى المعاملات وما وجب
الضرورة يتقدر بقدرها فجعلناه داخلا فى الحكم دون السبب تقليلا للخطر بقدر الامكان
لانه لو دخل على السبب تعلق الحكم والسبب بخلاف ما كان من قبيل الاسقاطات كالطلاق
والعتاق فلما احتمل التعليق جعلناه داخلا على السبب ليكون التعليق كاملا لان الاصل فى
كل شى كماله والنقصان بالعوارض ولا عارض فوجب القول بالكمال وما يقال من ان
الاعتاق اثبات ايضا لانه اثبات القوة الحكمية لازالة الرق مدفوع بان المراد من الاثبات
اثبات الملك واثبات القوة الشرعية بواسطة ازالة الملك فوضح الفرق ثم لما كان التعليق
بالشرط تصرفا فى السبب باعدامه الى زمان وجود الشرط لا فى حكم السبب صح تعليق الطلاق
والعتاق بالملك لان التعليق قبل وجود الشرط يمين ومحل الالتزام بها الذمة وهى موجودة
والملك فى المحل انما يشترط لايجاب العتاق والطلاق وهذا الكلام ليس بايجاب لما
بينا فلا يشترط قيام الملك فى الحال الا انه بعرض ان يصير ايجابا فان تيقنا بوجود
الملك فى المحل حين يصير ايجابا بوصوله الى المحل صححنا التعليق باعتباره وان لم نتيقن

بذلك بان كان الشرط مما لا اثر له فى اثبات الملك فى المحل شرطنا الملك فى الحال ليصير
كلامه ايجابا عند وجود الشرط باعتبار الظاهر وهو ان ما علم ثبوته فالاصل بقاؤه
لكن هذا الظاهر لا ريب انه دون الملك المتيقن به عند وجود الشرط كما فى صورة
التعليق بالملك فصحة التعليق باعتبار ذلك الملك دليل على صحته باعتبار هذا الملك
المتيقن به عند وجود الشرط بالطريق الاولى وكما ان التعليق بالشرط يمنع انعقاد
السبب كذلك شرط الحنث يمنع انعقاد اليمين سببا للكفارة فلا يجوز التكفير قبل
الحنث لان اليمين سبب للوجوب بشرط الحنث والتقدير ان حنثت فعلى كفارة
تلك اليمين فمنع التعليق به اليمين عن صيرورتها سببا للكفارة فى الحال فقبل انه
ليس سببا لا يتصور الادا الحال لا يتصور قبل اليمين والادا فى درجات السبب ان يكون مفضيا الى الحكم
واليمين شرعت لايجاب البر مانعة من الحنث الذى هو ضده فكيف تكون طريقا الى ما يعم
على الحنث اعنى الكفاره الا انها لما احتملت ان يصير سببا بعد الحنث اضيفت الكفارة اليها
توسعا لانها سبب فى الحال ودعوى الفرق بين التكفير بالمال والتكفير بالصوم حيث جاز
الاول قبل الحنث بخلاف الثانى ممنوعة لان الحق الواجب لله تعالى على العباد هو العبادة
وهو فعل يباشره العبد ابتغاء لمرضات الله تعالى فالمال آلة يتادى بها الواجب فالحقوق
المالية كالبدنية فى ان المقصود بالوجوب هو الادا وان تعلق وجوب الادا بالشرط
يمنع تمام السببية فيهما جميعا بخلاف حقوق العباد لان المال هو المقصود فيها
اذ به ينتفع الانسان ويندفع الخسران كذا فى التحقيق والتلويح

وحمل مطلق على ما قيدا عند اختلاف حادث اذا وردا
والحكم مثبتا يكون واتحد عند الامام الشافعى يعتمد

المطلق ما دل على بعض افراد شايع لا قيد له ودلالته على الماهية لا من حيث هى اذ
لا دليل عليه بل يدل عليها فى ضمن ذلك البعض والدلالة عند الاطلاق دليل الوضع ولان
الاحكام على الافراد والوضع للاستعمال فكانت دليله والمقيد ما معه قيد كما نقل عن
التحرير وصدر الشريعة ذكر المطلق عقيب الخاص والعام لانه من الخاص وضبط هذا
الفصل انه اذا ورد المطلق والمقيد لبيان الحكم فاما ان يختلف الحكم او يتحد فان اختلف
فان لم يكن احدهما موجبا لتقييد الآخر فلا حمل كاطعم رجلا واكس رجلا عاريا وان

وان اوجبه بالذات كاعتق رقبة ولا تعتق رقبة كافرة او بالواسطة كاعتق عني رقبة ولا تملكني رقبة كافرة حمل عليه وان اتحد الحكم فاما ان يكون منفيا او مثبتا لا حمل في الاول كلا تعتق رقبة ولا تعتق رقبة كافرة لامكان الجمع بان يراد لا تعتق اصلا ولا يخفى ان هذا من العام مع الخاص لا المطلق مع المقيد وان كان مثبتا فاما ان يختلف الحادثة او تتحد فان اختلف ككفارة اليمين والقتل فلا حمل عندنا خلافا للشافعي رحمه الله تعالى وان اتحدت فاما ان يكون الاطلاق في السبب ونحوه مثل قوله عليه الصلاة والسلام في صدقة الفطر ادوا عن كل حر وعبد كذا ادوا عن كل حر وعبد من المسلمين اولا فان كان فلا حمل والا حمل كالتتابع في صوم كفارة اليمين وتمامه في التلويح وبه علم ان محل الاختلاف ان يردا مع اتحاد الحكم المثبت واختلاف الحادثة فعنده يحمل كما بيناه في النظم وعندنا لا وبهذا يعلم ما في المنار من التسامح

منار

مثاله كفارة للقتل وساير التكفير مامن فصل

فان الرقبة في كفارة القتل مقيدة بالايمان في قوله سبحانه فتحرير رقبة مؤمنة وساير الكفارات وهي كفارة الظهار واليمين مطلقة عن ذلك القيد فيحمل عليها مع اتحاد الحادثة واتحاد الحكم المثبت اعني الاعتاق

وقيدها الايمان وصف زايد كالشرط حيث الحكم ثم واحد

فيوجب النفي اذا ما ينتفي كذا نظيره بلا تخلف

فالجنس واحد بلا ارتياب فلم يكن فرق بهذا الباب

يعني ان قيد الايمان في كفارة القتل وصف زايد يجري مجرى الشرط فيوجب نفي الاجزاء عند انتفائه في كفارة القتل بناء على اعتبار مفهوم الوصف كمفهوم الشرط ويوجب نفي الاجزاء عند انتفائه في ساير الكفارات لانها جنس واحد من غير فرق ثم لما ورد عليه انه لم يلحق كفارة القتل بكفارة اليمين في جواز التكفير بالاطعام بجامع الجنسية اجاب عنه بقوله

ثم الطعام في اليمين ثابت لا القتل اذ كان هنا تفاوت

اذ كان في اليمين باسم العلم وليس موجبا يكون العدم

وليس موجبا سوى الوجود وليس كالوصف من القيود

اي ان الطعام في اليمين لم يثبت في القتل لان التفاوت هنا ثابت اذ ورد في اليمين

باسم العلم وهو عشرة مساكين لانه اسم جامد والعلم لا يوجب الا الوجود اي لا يثبت سوى المنطوق ولا ينفي الحكم عما عداه واذا لم يفد العدم لم تجز تعديته لان تعدية العدم محال وليس الاسم العلم كالوصف الذي هو قيد من القيود

لا عندنا وان بحادث حصل هذان اذ بدين يمكن العمل

الا بحكم واحد ان اوردا في حادث فرد فلا تعددا

اي ليس ما ذكر من حمل المطلق على المقيد عندنا فلا يحمل عليه ان حصل هذا اي المطلق والمقيد في حادثين او حصلا في حادث واحد الا اذا وردا في حكم واحد وحادث واحد اما اذا وردا في حادثين فلجواز ان يكون التوسعة مقصودة في احدهما والتقييد في الاخر كما في كفارة القتل واليمين واما اذا كانا في حادث واحد بعد ان يكونا في حكمين فلجواز قصد التشديد في واحد والتسهيل في الاخر كالصوم والاطعام في كفارة الظهار فان الصوم مقيد بكونه قبل المسيس والاطعام مطلق بخلاف ما اذا اتحد الحكم والحادثة كما اشار اليه بقوله

فالحمل ثابت على اليقين كالصوم في كفارة اليمين

حيث ورد فيها قراءة متواترة فصيام ثلاثة ايام وقراءة مشهورة وهي قراءة ابن مسعود متتابعات

فالحكم الضدين ليس يقبل لذا على التقييد قطعا يحمل

اي لان الحكم هنا وهو الصوم لا يقبل وصفين متضادين اي التتابع وعدمه فلذلك حمل المطلق على المقيد قطعا والمراد بالضدين ما بينهما نهاية الخلاف كما هو اصطلاح الاصوليين لا الامران الوجوديان المتعاقبان على موضوع واحد كما هو اصطلاح ارباب المعقول وهذا على وفق ما في المنار وغيره قال في التلويح والشافعي رحمه الله تعالى انما لم يشترط التتابع لانه لا عمل عنده بالقراءة الغير المتواترة مشهورة كانت او غير مشهورة فالمثال المتفق عليه قوله عليه الصلاة والسلام صم شهرين وروي شهرين متتابعين

وفي زكاة الفطر جاء في السبب نصان والجمع هناك قد وجب

وانما بكل نص نعمل من دون ما هذا على ذا يحمل

يعني ان في زكاة الفطر ورد نصان في السبب احدهما مطلق وهو قوله عليه الصلاة والسلام ادوا عن كل حر وعبد والاخر مقيد وهو قوله عليه الصلاة والسلام ادوا عن كل حر وعبد

من المسلمين توجب الجمع بينهما اذ لا تزاحم في الاسباب فيجوز ان يكون لمعنى واحد اسباب متعددة فيكون مطلق الراس سببا والراس المؤمن سببا ووجب ان نعمل بكل واحد من النصين بغير ان نحمل المطلق على المقيد فيجب زكاة الفطر بسبب العبد الكافر كالمؤمن خلافا للشافعي واجرا الدليل ما امكن وذلك في اجرا المطلق على اطلاقه والمقيد على تقييده عند الامكان اذ لو حمل المطلق على المقيد لزم ابطال المطلق لانه يدل على اجزا المقيد وغير المقيد وفي الحمل على المقيد ابطال الامر الثاني وبهذا ظهر فساد ما استدل به الشافعية من ان في حمل المطلق على المقيد جمعا بين الدليلين اذ العمل بالمقيد يستلزم العمل بالمطلق من غير عكس لحصول المطلق في ضمن غير ذلك المقيد فان قيل حكم المقيد يفهم من المطلق فلو لم يحمل عليه لزم الغا المقيد اجيب بانه يفيد استحباب المقيد وفضله وانه عزيمة والمطلق رخصة ونحو ذلك وبالجملة هو اولى من ابطال حكم الاطلاق كذا في التلويح قال الفاضل الهندي ولقائل ان يقول على هذا لا ينبغي ان يحمل المطلق في صوم كفارة اليمين على المقيد بان نقول بجواز الامرين وان فايدة القيد اظهار استحباب التتابع ولا تضاد لان المكلف مخير بينهما واجيب بان العمل بهما في صوم الكفارة غير ممكن لان المطلق يوجب اجزا غير المتتابع والمقيد يوجب عدم اجزائه والحكم الواحد يستحيل اتصافه بالصفتين على سبيل الوجوب وذا كمن تعدد الاسباب والقول ان القيد في ذا الباب

يعني ان ما ذكر من النصين في زكاة الفطر من تعدد الاسباب ولا تزاحم فيها وقوله والقول مبتدا خبره جملة ليس في قوله

كالشرط ليس عندنا مسلما   وهب كذا نفي لمن تسلما

ايجابه النفي وهب يقال   فانما يصح الاستدلال

به على سواه لو تماثلا   وليس ذا كالقتل لا تماثلا

فانه من اعظم الكبائر   فالفرق ثم مثل صبح ظاهر

يعني لا نسلم ان القيد بمعنى الشرط كما يقول به الشافعي رحمه الله تعالى اذ يجوز ان يكون قيدا اتفاقيا ولئن سلم ان القيد بمعنى الشرط فلا نسلم انه يوجب عدم الحكم عند انتفائه وانما عدم الحكم اصلي لا شرعي مستفاد من اللفظ كما قدمنا والعدم الاصلي لا يصح تعديته وليعلم ان الشرط له معنى شرعي وعرفي عام واصطلاحي للمتكلمين واصطلاحي للنحاة

اما الاول فله استعمالات احدها امر خارجي يتوقف عليه الشيء ولا يترتب كالوضوء وثانيها ما يترتب عليه الشيء ولا يتوقف كالدخول في ان دخلت الدار ولا يلزم من انتفائه انتفاء المعلق عليه الثاني ما يتوقف عليه وجود الشيء الثالث ما يتوقف عليه الشيء ولا يكون داخلا في الشيء ولا موثرا فيه الرابع ما دخل عليه شيء من الادوات المخصوصة الدالة على سببية الاول ومسببية الثاني ذهنا او خارجا سواء كان علة للجزا مثل ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود او معلولا مثل ان كان النهار موجودا فالشمس طالعة او غير ذلك مثل ان دخلت الدار فانت طالق ومحل الخلاف هو الشرط النحوي وظاهره لا يكون موقوفا عليه ذكره في التلويح وقوله وهب يقال الخ يعني ولو قلنا انه يوجب النفي ويصح تعديته الى غيره كما قال به الشافعي رحمه الله تعالى فانما يصح الاستدلال به على غيره لو تماثلا اي لو صحت المماثلة بين الاصل والفرع وليس ذا اي ليس ما ذكر من اليمين والظهار كالقتل فان القتل الذي يدعى ان الكفارة واجبة فيه الشامل للعمد والخطا من اعظم الكبائر ولا كذا الظهار واليمين فلا مماثلة بينه وبينهما ثم التعبير بمن في قوله من اعظم الكبائر كما وقع في التوضيح احسن من حذفها كما في المنار اذ ليس القتل الخطا اعظمها قال ابن نجيم رحمه الله تعالى وظاهر كلامهم ان قتل الخطا كبيرة وهو مشكل لانهم قالوا ان الكفارة لا تجب في الكبيرة

والقيد بالسوم وبالعدالة   لم يوجب النفي هنا بحاله

بل مبطل الزكاة في العوامل   معروف سنة كما الحوامل

فناسخ الاطلاق ذا كالامر   في قوله تبينوا في الذكر

في شان فاسق اذا ما اخبرا   فناسخ الاطلاق ذا تقررا

جواب عما يورد نقضا علينا وهو انكم جعلتم قيد السوم في قوله عليه الصلاة والسلام في خمس من الابل السائمة زكاة نافيا لوجوب الزكاة في غير السائمة وحملتم عليه المطلق وهو قوله عليه الصلاة والسلام في خمس من الابل زكاة وجعلتم قيد العدالة في قوله تعالى واشهدوا ذوي عدل منكم نافيا لاطلاق قوله تعالى واستشهدوا شهيدين من رجالكم فحملتم المطلق عليه وحاصل الجواب ان هذا لم يوجب نفي الجواز بدون القيد بل السنة المعروفة من قوله عليه الصلاة والسلام ليس في العوامل ولا الحوامل ولا في البقر المثيرة صدقة هي التي ابطلت الزكاة

فى ذلك واوجب نسخ الاطلاق فى الحديث والامر بالتثبت فى قوله تعالى يا ايها الذين امنوا ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا اوجب نسخ الاطلاق فى قوله تعالى فاستشهدوا شهيدين من رجالكم فهو انسخ للمطلق لا تقييد له والفرق بينهما ان النسخ رفع حكم المطلق بدليل متاخر والتقييد ان يراد من المطلق ما يراد بالمقيد فالنسخ يدل على انتهاء الحكم لانتهاء مدته فيدل على ان الحكم كان مشروعا من قبل بخلاف التقييد فانه لا يدل على مشروعيته من قبل وتصريح ايضا بالنسخ هنا دليل على تاخر المقيد وكفى به حجة واما ما قيل من ان المراد بالنسخ هنا غير المصطلح وهو ترجيح احد الدليلين فخلاف الظاهر من غير حاجة اليه

قيل القران فى الكلام يوجب ∴ نظيره فى الحكم فهو يطلب

فما على الصبي من زكاة ∴ لاجل الاقتران بالصلاة

فجملة تكون بالتمام ∴ فيست بذات النقص فى الكلام

وعندنا لا يوجب اشتراكا ∴ لكن بذات النقص كان ذاكا

تدعو الى الاتمام فيما يفتقر ∴ فاتها ذات التمام يعتبر

وما بنفسه يكون تما ∴ فلا اشتراك فيه كان جزما

الا بما اليه فيه يفتقر ∴ وقدر الافتقار فيه يقتصر

يعنى ان البعض قال ان القران فى الكلام اي الجمع بين الكلامين بحرف الواو يوجب نظيره فى الحكم اي القران فى الحكم لان غاية التناسب بين الجمل مطلوب فلا تجب الزكاة على الصبي لاقترانها بالصلاة بالصلاة فى قوله سبحانه اقيموا الصلاة واتوا الزكاة تحقيقا للمساواة فى الحكم فتساوى الجملة التامة بالجملة الناقصة مثل ان دخلت الدار فانت طالق وزينب وعندنا عطف الجملة على الجملة لا يوجب اشتراكا لان وجوب الاشتراك فى الجملة الناقصة لافتقارها الى الاتمام اي الى الاتيان بما تتم به وهو لا لنفس العطف وما يكون تاما بنفسه لا يوجب الاشتراك الا فيما يفتقر اليه فيه بقدر الافتقار نحو ان دخلت الدار فانت طالق وعبدي حر لان الغرض التعليق ولم يذكر شرطا على حدة فافتقر الى الاشتراك من حيث الغرض بخلاف ان دخلت الدار فانت طالق وزينب طالق حيث يطلق زينب فى الحال لانه كلام تام لا يحتاج الى الاشتراك فى التعليق اذ لو كان غرضه التشريك

لافتقر

١٣٦

لافتقر على قوله وزينب بخبر اي بالخبر دل على ان مراده التنجيز

ان ذو العموم مخرج الجزا ∴ يكون خارجا بلا امتراء

او الجواب لا يزيد اصلا ∴ او لم يكن بنفسه استقلا

فانه يختص حقا بالسبب ∴ بالاتفاق ليس فيه من ريب

لان عليه زاد فابتداء ∴ يكون لا شك ولا امتراء

فليس تلغى هذه الزياده ∴ خلاف ما البعض هنا افاده

المراد بالعام هنا ما يعم المطلق اما تغليبا او بان يراد به ما لا تعيين فيه مجازا وحاصله ان العام المذكور اذا خرج مخرج الجزاء مثل سها النبي صلى الله عليه وسلم فسجد وماعز زنى فرجم او خرج مخرج الجواب كقول من دعي الى الغداء ان تغديت فكذا ولم يزد على الجواب او لم يكن الجواب مستقلا بنفسه بان لم يفد منفردا نحو بلى ونعم فى جواب اليس لى عليك كذا فانه يختص بالسبب اتفاقا ومعنى اختصاصه به اقتصاره عليه وعدم تعديه عنه حتى كان الحكم ثابتا فى حق غيره بنص اخر او بدلالة او بقياس لان زاد على الجواب فانه حينئذ لا يختص بل يكون ابتداء فلا تلغى الزيادة الواقعة فى الكلام حينئذ كما قال المدعو الى الغداء ان تغديت اليوم فكذا فانه لا يتقيد بالغداء المدعو اليه حتى يحنث بالتغدي فى ذلك اليوم سواء كان ذلك الغداء المدعو اليه او غيره مع الداعي او بدونه لان فى حمله على الابتداء اعتبار الزيادة الملفوظة الظاهرة والغاء دلالة الحال وفى حمله على الجواب الامر بالعكس والعمل بالحال دون العمل بالمقال كذا فى التلويح قال فى التنقيح ولو نوى الجواب صدق ديانة يعني لانه نوى ما يحتمله لفظه لا قضاء لانه خلاف الظاهر مع ان فيه تخفيفا عليه والعبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب عندنا لان التمسك باللفظ وهو عام وخصوص السبب لا ينافي عموم اللفظ ولا يقتضي اقتصاره عليه ولان الصحابة ومن بعدهم تمسكوا بالعمومات الواردة فى حوادث خاصة فكان اجماعا على ان العبرة باللفظ خلافا للبعض ومنهم الشافعي رحمه الله تعالى فانه قال ان السبب يخصص العام كذا فى التلويح وغيره

وقيل ان المدح كان النظم ∴ فلا عموم مثل ذاك الذم

وناسد عذا فلانه انحا ∴ وليس للعموم ذاك نافيا

يعني قال بعضهم ان النظم اذا كان وارد المدح مثل قوله سبحانه ان الابرار لفي نعيم او كان للذم مثل

قوله سبحانه يكنزون الذهب والفضة الاية فلا عموم له وان كان اللفظ عاما اذ القصد الى المدح او الذم لا العموم فلا يستدل بالاية على وجوب الزكاة بالحلى وهذا القول فاسد عندنا اذ لا تدافع بين العموم والمدح او الذم فلا يمنع ذلك العموم

واذا الى جماعة يضاف … جمع فهنا لهم خلاف

فقال بعض اهل ذى الصناعة … ذا حكمه حقيقة للجماعة

لا بل يكون واضحا بيننا … تقابل الاحاد بالاحاد عندنا (في حق كل واحد م)

تقابل الاحاد بالاحاد … فاذ لزوجتيه في الميلاد

يقول ان طعلبين لي ولدا … منى فذا ولا ارتياب بتا

تبعن كل ان تجيء بالولد … من غير شرط اتيق في هذا الصدد

يعنى قال بعضهم ان الجمع اذا اضيف الى جماعة يكون حكمه حقيقة للجماعة فى حق كل فرد وكذا المثنى اذا اضيف الى المثنى وعندنا ليس كذلك بل يكون المراد منه مقابلة الاحاد بالاحاد كقوله تعالى يجعلون اصابعهم فى اذانهم والمراد ان كل واحد جعل اصبعه فى اذنه فقط فاذا قال الرجل لزوجتيه فى شان الولادة ان ولدتما ولدا فانتما طالقتان ان جاءت كل واحدة منهما بولد لوجود الشرط ولا يشترط ان تلد كل واحدة منهما ولدين هذا واما اذا قال ان ولدتما ولدا يقع الطلاق بوجود ولد واحد منهما كقوله ان حضتما حيضة لان الفرد قد يضاف الى المثنى مجازا كقوله تعالى نسيا حوتهما والمجاز اولى من اللغو لو قال اذا ولدتما فهو كما لو قال ولدين وكذا ان حضتما

والامر مقتضاه مثلما ذكر … النهي عن ضد الذي به امر

والنهي عن شيء يكون امرا … بالضد فردا لا الجميع طرا

ذهب عامة المشايخ الى ان الامر بالشيء نهي عن ضده والنهي عن الشيء امر بضده وذلك لان الامر يوجب الايتمار بابلغ الوجوب فكان من ضرورته حرمة الترك الذي هو ضده والحرمة حكم النهي فكان موجبا النهي عن ضده بحكمه سواء كان له ضد واحد او اضداد اذ الاشتغال باي ضد كان يفوت المطلوب بالامر كمن قال اخرج من الدار الساعة فاذا اشتغل بالقعود او الاضطجاع او نحوه فات الخروج المامور به والنهي لاعدام المنهي عنه بابلغ الوجوه فاذا كان له ضد واحد لم يكن ذلك الاعدام الا باثبات ضده فكان امرا

بالضد

بالضد واما اذا كان له اضداد لم يمكن ان يجعل امرا بجميعها كالنهي عن القيام لا يمكن ان يجعل امرا بجميع الاضداد من القعود والاضطجاع والاستلقاء ونحوه فذهب البعض الى انه لا يجعل امرا باحدها اذ ليس البعض اولى من البعض حتى في جانب الامر اذ ترك الجميع في ساعة واحدة ممكن وذهب البعض الى انه يجعل امرا بواحد لا على التعيين لانه يقتضى الامر بواحد تحقيقا لحكم النهي اذ لا يمكن تحقيقه الا بترك المنهي عنه الى ضد والامر قد يثبت بالمجهول كما في احد انواع الكفارات وللامام الاسنوي من محققي الشافعية رحمهم الله تعالى تحقيق ههنا حاصله ان السيد اذا قال لعبده اقعد مثلا فههنا امران منافيان للمامور به اعني القعود احدهما مناف له بالذات وهو عدم القعود لانهما نقيضان فان اللفظ الدال على القعود دال على النهي عن عدمه او المنع منه بلا خلاف والثاني مناف له بالعرض اي بالاستلزام وهو الضد كالقيام والاضطجاع وضابطه ان يكون معنى وجوديا يضاد المامور به ووجه منافاته بالاستلزام ان القيام مثلا يستلزم عدم القعود الذي هو نقيض فلو جاز عدم القعود لاجتمع النقيضان فان امتناع اجتماع الضدين انما هو لامتناع اجتماع النقيضين الا انها فان اللفظ الدال على القعود يدل على النهي عن الاضداد الوجودية كالقيام بالالتزام والذي يامر قد يكون غافلا عنها فالامر بالشيء نهي عن ضده وفائدة الخلاف في هذه المسألة وعكسها من الفروع وهي ما اذا قال لامراته ان خالفت امري فانت طالق ثم قال لها لا تكلمي زيدا فكلمته لم تطلق لانها خالفت نهيه لا امره هذا هو المشهور وقال الغزالي اهل العرف يعدونه مخالفة للامر ولو قال ان خالفت نهيي فانت طالق ثم قال لها قومي فقعدت فللاصوليين من الاصحاب وغيرهم خلاف فذهب بعض منهم الى وقوع الطلاق والاظهر عدمه اذ لا يقال لغة لمن قال قم انه نهي انتهى

وعندنا في الامر كان المقتضى … كراهة الضد كذا النهي اقتضى

في الضد ان يكون مثل الواجب … من سنة في القرب في المراتب

هذا هو ما اختاره شمس الائمة وفخر الاسلام وغيرهما يعني ان الامر بالشيء يقتضي كراهة ضده والنهي عن الشيء يقتضي ان يكون ضده في معنى سنة واجبة اي قريبة في الرتبة من الواجب قال في التحقيق ليس المراد بالسنة ما هو المصطلح اعني ما فعله عليه الصلاة والسلام لان ذلك لا يثبت الا بالنقل بل المراد ما يكون مرغوبا قريبا من الواجب

من جعله ع

وليس المراد بالاقتضا ههنا جعل غير المنطوق منطوقا لتصحيح المنطوق اذ لا توقف لصحة المنطوق عليه بل المراد انه ثابت بطريق الضرورة فكان شبيها بمقتضيات الشرع من حيث ان كل واحد منهما ثابت للضرورة لا بالصيغة ثم بين الوجه في اقتضا الامر والنهي لما ذكره بقوله

اولم يكن تحريم ذاك الضد   بالامر ملحوظا هنا بالقصد

بل ذلك التحريم ليس يعتبر   الا التفويت الذي به امر

وحيث لا تفويت للمرام   فالضد مكروه بلا كلام

يعني انما قلنا بكراهة الضد دون تحريمه لان تحريم الضد لم يكن مقصودا بالامر لان صيغة الامر لم توضع للمنع وانما ثبت ذلك بطريق الضرورة والاقتضا كما بينا وانما يحرم الضد لفوت المامور لان التفويت حرام فاذا لم يفوته لم يكن حراما ولا مفسدا لادا المامور به بل يكون مكروها لان الثابت بطريق الاقتضا والضرورة يتقدر بقدر الضرورة ولا ضرورة الى القول بالحرمة عند انعدام التفويت

كالامر بالقيام اذ لن يقصدا   بالامر فيه النهي عن ان يقعدا

فان يقم من بعد ما كان قعد   يصح فعله اذن بما فسد

اذ لم يفوت ذا القعود امره   لكنما القعود شرعا يكره

يعني ان ما ذكرنا كالامر بالقيام في الصلاة لم يقصد به اصالة النهي عن القعود فاذا قعد في محل القيام ثم قام لا يفسد صلاته بنفس القعود لانه لم يفوت المامور به لكن القعود يكره لان الامر بالقيام يقتضي كراهة ضده كذا قالوا قال في التحقيق ثم سياق هذا الكلام يرشد الى ان ما ذهب اليه العامة في التحقيق لانهم بنوا حرمة الضد على فوات المامور به ايضا فلا يظهر الخلاف معهم الا في الامر المطلق لان الواجب المضيق على الفور بالاتفاق مثل الصوم يفوت المامور به بالاشتغال بضده في اي جزء حصل من اجزاء الوقت فيحرم بالاتفاق ولو كان الموسع مثل الصلاة على التراخي بالاتفاق فلا يحرم الضد الا عند تضيق الوقت بالاتفاق لان التفويت لا يتحقق قبله ويكون مكروها ان لم يكن التاخير مكروها على ما اختاره الشيخ يعني الاخسيكثي وينبغي ان لا يكون مكروها اذا لم يكن التاخير مكروها لعدم تاديته الى حرام او مكروه فاما الامر المطلق فعلى التراخي عندنا كالموسع وعلى الفور عند البعض كالمضيق فلا يحرم الضد عندنا لعدم التفويت ويكره على ما اختاره الشيخ وكان ينبغي ان يكون

الكراهة على تقدير كراهة التاخير كما قلنا وعند البعض يحرم الضد والخلاف في التحقيق راجع الى ان الامر المطلق على التراخي او على الفور انتهى

كذاك النهي فدون الواجب   يكون مقتضاه في المراتب

يعني كما ان الامر يقتضي بالنهي الثابت في ضمنه كراهة الضد التي هي ادنى من الحرمة بدرجة النهي ايضا يقتضي بالامر الثابت في ضمنه ما هو دون الواجب من سنية الضد التي هي دون الواجب بدرجة اعتبارا لاحدهما بالآخر

فالنهي عن لبس المخيط اذ ورد   في حق محرم على هذا الصدد

فلبسه الازار والرداء   يكون سنة ولا امتراء

يعني ان نهي المحرم عن لبس المخيط بقوله عليه الصلاة والسلام لا يلبس المحرم القباء ولا القميص ولا السراويل ولا القلنسوة ولا الخفين الا ان لا يجد النعلين فيقطعهما اسفل من الكعبين الحديث وارد على هذا الصدد الذي قلناه لانه لما نهي المحرم عن لبس المخيط صار مامورا بلبس غير المخيط اقتضا فثبت بهذا الامر سنية لبس الازار والرداء لانهما ادنى ما يقع به الكفاية عن غير المخيط كذا في التحقيق

من اجل ذا يعقوب قال من سجد   على نجس المكان ما فسد

صلاته فيه لان يقصدا   وانما امر به ان يسجدا

على مكان طاهر فان يعد   عليه فالمامور فيه ما فقد

اي من اجل ان الامر يقتضي كراهة الضد ان لم يفت المامور به قال ابو يوسف رحمه الله تعالى ان من سجد على مكان نجس لم تفسد صلاته لان النهي عن السجود على المكان النجس غير مقصود اصالة بالامر وانما المامور به ان يسجد على مكان طاهر فاذا اعاد السجدة على مكان طاهر جاز عنده لان السجود على المكان النجس مكروه لا يفسد

يجاز ذا لكن هما قد قالا   بانه يكون لا محالا

لحمله نجاسة فيفترض   الكف عنه دايما فالمفترض

بضده يفوت كالقيام   اذ كان امساكا على الدوام

اي يجاز ذلك عند ابي يوسف رحمه الله تعالى لكن قال ابو حنيفة ومحمد رحمهما الله تعالى ما حاصله انا سلمنا ان الاشتغال بالضد لا يفوت فرض السجود لكنه يفوت فرضا آخر فلذا قلنا

بفساد الصلاة وذلك لان السجود انما يحصل بوضع الجبهة على الارض والارض تتصل بالوجه فيصير ما كان صفة للموضع بمنزلة الصفة للوجه فكان كحامل النجاسة والكف عن حمل النجاسة فرض دائم في الصلاة وبالسجود على النجس يفوت ذلك الفرض فيكون مفسدا كالامساك في الصوم لما كان مأمورا به في جميع اليوم يكون الاكل في جزء منه مفسدا كذا ذكره القاآني

فصل

يتعلق ببيان الحكم واقسامه ولفظ الحكم يقال عندهم للحكم الوضعي والتكليفي فالاول هو الخطاب بكون الشيء سببا للشيء مثل دلوك الشمس للصلاة والزنا لوجوب الجلد او شرطا كالوضوء للصلاة والثاني خطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين طلبا او تخييرا فالطلب اما ان يكون طلبا للفعل جازما كالايجاب او غير جازم كالندب او طلبا للترك جازما كالتحريم او غير جازم كالكراهة وقد يقال الحكم لوصف الفعل سواء كان اثرا للخطاب كالوجوب والحرمة او لم يكن اثرا كالنافذ واللازم ونحوه ثم الحكم ينقسم الى قسمين كما قال

ثم على نوعين كان ما شرع ... عزيمة وانه اسم قد وضع
لما هو الاصل وما تعلقا ... بعارض بل ابتداء حققا

يعني ان الاحكام التي شرعها الله تعالى لعباده على نوعين عزيمة ورخصة وسيأتي بيان الرخصة فالعزيمة لغة القصد البليغ ولذا كان قول القائل اعزم ان افعل او ان لا افعل يمينا فهذا لان اليمين توكيد بليغ واصطلاحا اسم لما هو اصل من الاحكام ونعني باصالته انه ثبت ابتداء باثبات الشارع فقوله وما تعلقا الخ بيان لكونه اصلا بخلاف الرخصة فانه اسم لما بني على اعذار العباد كالاذن باجراء كلمة الكفر عند الاكراه واباحة الافطار بعذر المرض والسفر وهذا كما قال بعضهم العزيمة ما استمر على الامر الاول واستقر عليه امره جلت عظمته الهنا ونحن عبيده والرخصة ما تغير من عسر الى يسر بواسطة عذر المكلف

وأربع انواعها في الشرع ... الفرض وهو ثابت بالقطع
من الدليل لا يكون فيه ... من شبهة هناك تعتريه
بلا زيادة ولا نقصان ... وذاك كالايمان والاركان

قسم العزيمة الى اربعة انواع تبعا للشارع ان المباح منها ايضا لو كان ده سببه وكونه شرع ابتداء لا لعارض لان المراد بيان ما يترتب عليه الجزاء من العزائم ووجه الانحصار ان الحكم

اما ان يثبت بدليل قطعي او لا الاول الفرض والثاني اما ان يستحق تاركه العقاب او لا الاول الواجب والثاني اما ان يستحق تاركه الملام او لا الاول السنة والثاني النفل وهي حاصرة للافعال والتروك لان ترك المنهي عنه فرض ان كان الدليل قطعيا كترك الزنا وشرب الخمر وهو الحرام وواجب ان دخل فيه شبهة كترك اكل الضب ولعب الشطرنج وهو المكروه كراهة التحريم وسنة او نفل ان كان دونه كترك ما قيل فيه لا بأس واما المباح فقد ادخله صاحب التحقيق وغيره في النفل والمكروه تنزيها من المباح ونقل عن التحرير ان الطلب ان ثبت بقطعي فالافتراض والتحريم او بظني فالايجاب وكراهة التحريم ويشار كانهما في استحقاق العقاب بترك متعلقهما وعنه قال محمد رحمه الله تعالى كل مكروه حرام بنوع من التجوز وقال اعلم الحقيقة الى الحرام اقرب للقطع بان محمدا لا يقول باكفار جاحد المكروه فلا اختلاف بينهم كما يظن انتهى والفرض لغة التقدير والقطع وشرعا ما ثبت بدليل قطعي اي لا شبهة فيه والمراد ثبوت لزومه بقرينة ما يأتي من ان حكمه لزوم العمل فلا ينقض المباح كما ظن بعض شراح المنار وقوله بلا زيادة ولا نقصان اشارة الى مناسبة المعنى اللغوي بالتقدير كمناسبته بالقطعية واما الى ما فيه من التخفيف علينا لانه محدود ساه مولى وجوب الاعتناء به لقطعيته والاركان اي الاركان الاربعة الصلاة والزكاة كالايمان والصوم والحج

وحكمه لزوم علم والعمل ... والكفر بالجحود منه حصل

اي حكم الفرض لزوم اعتقاد حقيته والعمل بموجبه وكفر جاحده حتى لو انكره قولا او اعتقادا كان كافرا كما في التلويح

والفسق ان يترك بغير عذر ... وواجب مثل زكاة الفطر
ما كان بالدليل لكن فيه ... تكون شبهة فتعتريه

اي حكمه ايضا ان يفسق تاركه بلا عذر كالاكراه وهذا خاص بالاركان واما الكفر بالجحود فشامل لها وللايمان وقوله وواجب الخ اي الواجب ما يثبت لزومه بدليل فيه شبهة كخبر الواحد والعام المخصوص والاية المأولة وقيده فخر الاسلام بالاول لان غالب الواجبات تثبت به وهو كصدقة الفطر وكالوتر وتعيين الفاتحة وتعديل الاركان فان ثبوتها بخبر الواحد فالواجب يطلق على ما هو ظني في قوة الفرض في العمل كالوتر عند ابي حنيفة رحمه الله تعالى حتى يمنع تذكره صحة الفجر كتذكر العشاء وعلى ظني هو دون الفرض في العمل

ابن ملك

وفوق السنة كتعيين الفاتحة حتى لا تفسد الصلاة بتركها لكن يجب عليه سجدة السهو
وهذا القسم اعني الواجب لم يكن ثابتا في زمن النبي عليه الصلاة والسلام لان خبر الواحد
الذي مفهومه قطعي ليس بظني في حق من سمعه عن النبي عليه الصلاة والسلام كما في
فتح القدير وقد يطلق على المعنى الاعم ومنه يقال الزكاة واجبة وهذا المعنى
الاخير غير مراد هنا

وحكمه اللزوم ايضا في العمل ... لا العلم فالجحود فيه ان حصل
لا كفر ثم تركه تأولا ... لا يوجب الفسق ولا التضللا
وحيث لا ان استخف ضللا ... وحيث لا نفاسق اذا اهملا

يعني حكم الواجب انه لا يلزم اعتقاد حقيته لثبوته بدليل ظني ومبنى الاعتقاد على
اليقين لكن يلزم العمل بموجبه للدليل الدال على وجوب اتباع الظن فلا يكفر
جاحده وتارك العمل به ان كان متأولا لا يفسق ولا يضلل لان التأويل في مظانه من سيرة
السلف وحيث تركه ولم يكن متأولا فان كان مستخفا يضلل لان رد خبر الواحد والقياس
بدعة وان لم يكن مستخفا فهو فاسق لانه اهمله فكان فاسقا بخروجه عن الطاعة بترك
ما وجب عليه كذا في التلويح ونقله في التقرير عن عامة الكتب فلا اعد لنا فيه عن دليل
المنار قال ابن نجيم واعلم انهم حكموا هنا بتضليل المستخف بخبر الاحاد وقالوا من ترك
سنن الصلوات الخمس ان لم يرها حقا كفر وان راها وتركها قيل لا يأثم والصحيح انه
يأثم لانه جاء الوعيد بالترك كذا في النوازل وفي فتح القدير هذا اذا تجرد الترك عن
الاستخفاف بل كان مع رسوخ الادب والتعظيم فان لم يكن كذلك دار بين الكفر والاثم
بحسب الحال الباعثة له على الترك وفي البزازية قيل لم تقلم الاظفار سنة فقال لا افعل
وان كانت سنة كفر ثم قال والحاصل انه اذا استخف بحديث او سنة كفر انتهى فقد
علمت ان الاستخفاف بالحديث كفر فكيف قال الاصوليون انه يضلل وقد ظهر لي
ان معنى الاستخفاف مختلف فمراد الاصوليين به الانكار بغير تأويل بل مع رسوخ
الادب ومراد الفقهاء الانكار مع الاستهزاء ولا شك في كون الثاني كفرا انتهى

والسنة الطريقة المسلوكة ... في ديننا مرضيه
وانها من العباد تطلب ... لا واجب او فرض او ما يندب

السنة لغة الطريقة مطلقا قال عليه الصلاة والسلام من سن سنة حسنة الحديث وفي
الشريعة الطريقة المرضية المسلوكة في الدين تطلب اقامتها من العباد لا هي فرض ولا
واجب ولا مندوب والمراد بكونها مسلوكة في الدين ان يسلكها الرسول عليه الصلاة
والسلام او من هو علم في الدين كالصحابة رضوان الله عليهم اجمعين وعرفها في
المنار بالطريقة المسلوكة في الدين واورد عليه بانه يشمل الفرض والواجب وان
الاولى ان يزاد من غير افتراض ولا وجوب فاورد عليه المندوب وان الاحسن التعريف
بما واظب عليه النبي عليه الصلاة والسلام مع الترك احيانا بلا عذر ولا يخفى انه
لا يتناول سنة الصحابة والمقصود التعميم فلذا اخترنا ما هنا وقد تبين من ذلك
حكمها وهو انه يطالب العبد باقامتها من غير وجوب وسيأتي حكم تركها في حكم نوعيها

وتلك ان تطلق بلا ارتياب ... لسنة النبي والاصحاب
والشافعي قال حيث تطلق ... فسنة النبي ذا المحقق

يعني ان لفظ السنة عند الاطلاق بان يقول الراوي السنة كذا لا يفيد الاختصاص بسنة
رسول الله صلى الله عليه وسلم بل يحتمل سنته وسنة الصحابة على السواء حتى لا يتعين احدهما
الا بدليل وقال الشافعي رحمه الله تعالى انها عند الاطلاق تنصرف الى سنة رسول الله صلى
الله عليه وسلم لا الى غيرها قال القاآني وهذا بناء على انه لا يرى تقليد الصحابي فان
السنة الطريقة المسلوكة المتبعة فلا تطلق على طريقتهم الا مجازا فتتعين الحقيقة
عند الاطلاق وعندنا لما وجب تقليد الصحابي كانت طريقتهم متبعة كطريقة الرسول
فلا يدل اطلاق السنة على انها طريقة النبي عليه الصلاة والسلام

وانها نوعان سنة الهدى ... وتلك كالاذان اذ تأكدا
ومثله جماعة اقامه ... بتركها العتاب والملامه

اي السنة نوعان احدهما سنة الهدى وهي السنة التي اخذها من تكميل الدين كالاذان
اذ هو سنة مؤكدة وكذا الجماعة والاقامة والكل يستوجب تاركه العتاب والملام قال في
التحقيق وسنن الهدى هي التي يتعلق بتركها كراهة واساءة دون الكراهة مثل
الاذان والاقامة والجماعة وصلاة العيدين والسنن الرواتب ولذا قال محمد رحمه الله تعالى
في بعضها انه يصير مسيئا بالترك وفي بعضها اثم وفي بعضها يجب القضاء كسنة الفجر

ابن نجيم

فلا يعاقب بتركها لانها ليست بواجبة واذا اصر اهل مصر على ترك الاذان والاقامة امروا
بهما فان ابوا قوتلوا بالسلاح وقال ابو يوسف المقاتلة بالسلاح عند ترك الفرايض والواجب
واما السنن فيؤدبون على تركها انتهى وقال في التلويح ان ترك السنة المؤكدة قريب من
الحرام يستحق به حرمان الشفاعة لقوله عليه الصلاة والسلام من ترك سنتي لم تنله شفاعتي

ونوعها الثاني زوايد السنن ❊ بالترك ليسئ وفعلها حسن

السنن الزوايد التي ليس في فعلها تكميل الدين لكن فعلها افضل قال ابن نجيم وكانهم
ارادوا بها السنن التي ليست مؤكدة التي تارة يطلقون عليها اسم السنة وتارة المستحب
وتارة المندوب وقد فرق الفقها بين الثلاثة فقالوا ما واظب عليه عليه الصلاة والسلام
مع ترك ما بلا عذر سنة وما لم يواظبه مستحب ان استوى فعله وتركه ومندوب ان ترجح
على فعله بان فعله مرة او مرتين والاصوليون لم يفرقوا بين المستحب والمندوب انتهى

كسيرة النبي في القعود ❊ والاكل والتطويل في السجود

وكذا نومه ومشيه وتطويل قرائته وشربه ونحو ذلك

والنفل وهو زيادة شرع ❊ لنا ولم يكن علينا اذ وضع
واننا بفعله نثاب ❊ ولم يكن بتركه عتاب

يعني ان النفل عبادة شرعت لنا لا علينا زيادة على ما تقدم من الفرض والواجب
والسنن قال في التوضيح وهو دون السنن الزوايد فهو عبادة مشروعة لنا لم يرغب بها
الشارع بخصوصها ويطلق النفل عند الفقها على ما دعا اليه صلى الله تعالى عليه وسلم
خصوصا او عموما من غير ايجاب بدليل قولهم باب النوافل

فاذ يجاوز ركعتين في السفر ❊ فالزايد النفل لهذا يعتبر

يعني ان الزايد على ركعتين في السفر نفل لهذا اي لكونه يثاب على فعله ولا يعاقب على
تركه وهذا هو حكم النفل فيكون الزايد نفلا لا كما قال الشافعي رحمه الله تعالى من انه يقع
فرضا كذا في شرح المنار للمصنف وساير شروحه واعترض بان الزايد على ركعتين لا ثواب
فيه بل يكون آثما لخلطه النفل بالفرض وانت خبير بان تصريحهم بكونه نفلا ولا ريب ان
النفل عبادة فلا يخلو عن الثواب دليل على انه يثاب على فعله في نفسه وان كان
آثما من جهة اخرى كتاخير السلام وعدم تكبير الافتتاح فليتامل وعرف النفل في

ابن نجيم

المنار

١٤١

المنار بما هو حكمه من الثواب في الفعل وعدم العتاب مع الترك واورد عليه صوم المسافر والزيادة
على ثلاث ايات في قراة الصلاة فان كلا منهما يقع فرضا ولا يذم تاركه واجيب عن الاول بان
المراد الترك مطلقا وعن الثاني بان الزيادة قبل تحققها كانت نفلا فانقلبت فرضا بعد التحقق
لدخولها تحت فاقرؤا ما تيسر كالنذر فانه بعد الشروع تصير فرضا حتى لو افسدها يجب القضاء
ويعاقب على الترك كما في التلويح

والشافعي قال في نفل شرع ❊ فيه مؤديه بوصفه وقع
فواجب بقاوه كذا الكمال ❊ من غير تغيير لما هنا الكما

عني ان النفل لا يلزم بالشروع عند الشافعي لان الذي شرع في النفل وقع فعله بوصف النفل
وحكم النفل ان يكون مخيرا فيه والنفل لا ينقلب فرضا واتمامه لا يكون اسقاطا للواجب بل ادا
النفل ولذا ابيح له الافطار لعذر الضيافة فيجب ان يبقى بصفة النفلية من غير ان يتغير الى الوجوب
وحيث كان باقيا على النفلية كان مخيرا فيما لم يات تحقيقا لمعنى التخيير في النفل فله ان لا يودي
الباقي وح يلزم بطلان المودى ضمنا لا قصدا فلا يكون ابطالا لخلوه عن القصد كمن سقى
زرعه فافسد زرع الغير بالنز فانه لا يعول انه اتلافا

لكن لدينا بالشروع يوجب ❊ صونا له ولا سبيل يطلب
اليه ههنا سوى الالزام ❊ بما بقي منه بالتمام

اي عندنا يلزم النفل بالشروع صونا له عن البطلان قال الله تعالى ولا تبطلوا اعمالكم
والجزء الذي اداه صار عبادة لله تعالى حقا له فيجب صيانته لان التعرض لحق الغير بالافساد
حرام ولا سبيل الى صيانته سوى الزامه باداء الباقي على التمام اذ لا صحة له بدون الباقي وما
يقال انه لا ابطال ههنا بل بطلان ادى اليه امر مباح وهو ترك الفعل فمدفوع بانه لا معنى
للابطال الا فعل يحصل به البطلان كشق زق مملوك له مشغول بمايع لغيره والبطلان
لم يحصل الا بفعله المنافي للعبادة بخلاف ما ذكره من فساد زرع الغير فانه يضاف الى رخاوة
الارض لا الى فعله الذي هو السقي لا يقال صحة الاجزا المتاخره وكونها عبادة متوقفة
على صحة الاجزا المتقدمة وكونها عبادة فلو توقفت هي عليها لزم الدور لانا نقول
هو دور معيه بمنزلة المتضايفين يتوقف كل منهما على الآخر وان كان احدهما
متقدما كتقدم الاب على الابن فكذا هنا يتوقف صحة كل جزء على صحة الجزء الآخر مع تقدم

ذات بعض الاجزا وقد يقال الاول ينعقد عبادة لكونه فعلا قصد به التقرب الى الله
لكن بقاء هذا الوصف يتوقف على انعقاد الجزء الثاني عبادة وانعقاد الجزء الثاني عبادة
يتوقف على تحقق الجزء الاول لا على وصف كونه عبادة فالموقوف على الاجزاء الباقية هو بقاء
صحة المودى وكونه عبادة لا صيرورته عبادة والموقوف على صحة المودى هو صيرورة الاجزاء
الباقية عبادة فلا دور فان قيل بعد الشروع في الجزء الثاني لم يبق الجزء الاول نفسه
فضلا عن وصف الصحة والعبادة قلنا هذه عبارة شرعية حيث تثبت بالنص والاجماع
للحكم بالبقاء الاحباط فان قيل فمن مات في اثناء العبادة ينبغي ان لا يثاب لعدم تحقق
شرط بقاء المودى عبادة قلنا الموت منه لا مبطل لجعل العبادة كانها هذا القدر
بمنزلة تمام عبادة الحي للدلايل الدالة على كونه عبادة فان قيل هب ان صيانة المودى
يقتضي لزوم الباقي لكن كون الباقي نفلا مخيرا فيه يقتضي جواز ابطال المودى فتعارضا
فالجواب ان صيانة المودى اولى من ابطاله احتياطا في باب العبادات وصونا لها عن
البطلان وايضا المودى تام حكما لدليل احتمال البقاء والبطلان فيترجح على ما هو تام
حقيقة وحكما وهو غير المودى

كالنذر اذ تسمية لله … يصير النفل بلا اشتباه
اقوى وان النذر حيث يوجب … صيانة لبدء فعل يطلب
اذ ان بقاء الفعل كان اولى … صيانة لبدء ذا الفعلا

دليل آخر على لزوم النفل بالشروع وحاصله ان المنذور صار لله تسمية بمنزلة الوعد
لا فعلا فيكون ادنى حالا مما صار لله فعلا وهو المودى ثم بقاء الشيء وصيانته عن
البطلان اسهل من ابتداء وجوده فاذا وجب اقوى الامرين وهو ابتداء الفعل لصيانة
اقوى الشيئين وهو ما صار لله تعالى فعلا كان اولى كذا في التلويح ونقل عن التحريرات
ثبوت التخيير شرعا في ابتداء الفعل لا يستلزم عقلا ولا شرعا استمراره بعده كما هو حال
الشافعي فجاز الاختلاف غير انه يتوقف على دليل وهو النهي عن ابطال العمل
فوجب الاتمام ولزم القضاء بالافساد

ورخصة وهي بالاستقرا … تعد اربعا بلا امترا

عطف على قوله عزيمة والرخصة كما في التلويح ما تغير من عسر الى يسر من الاحكام

وعرفها

وعرفها بعضهم بما تغير من عسر الى يسر لعذر مع بقاء الاصل مشروعا فقوله ما تغير اخراج
للمشروع ابتداء فانه عزيمة اولهذا كانت الرخصة المجازية عزيمة حقيقة حتى كان القصر عزيمة
في حق المسافر وقوله مع بقاء الاصل وهو السبب اخراج للمنسوخ بعذر كوجوب قتال
الواحد العشرة من الكفار فانه رخصة مجازا فتقسيم الرخصة الى اربعة انواع باعتبار ما يطلق
عليه اسم الرخصة حقيقة او مجازا وانما لم يعرفها تبعا للمنار اكتفاء بتعريف الاقسام
الآتية على اسم الرخصة حقيقة او مجازا وانما لم يعرفها تبعا للمنار

نوعان من هذي من الحقيقة … والنوع من هذين في الحقيقة
احق من ذا النوع والنوعان … من المجاز النوع في ذا الثاني
اتم من ذا النوع ثم الاول … اي الذي هو الاحق الاكمل

يعني نوعان من هذه الانواع الاربعة من الحقيقة اي يطلق عليهما اسم الرخصة حقيقة
لان معناها الحقيقي ما بني على العذر مع قيام السبب المحرم وهذا المعنى موجود في
هذين النوعين كما سيأتي الا ان احد هذين النوعين في الحقيقة اي في الواقع ونفس الامر
احق باسم الرخصة من النوع الآخر وانما كان احق باسم الرخصة لانه رخصة مع قيام
السبب المحرم والحكم اعني الحرمة بخلاف الثاني لانه وان كان مع قيام السبب المحرم ليس مع
قيام الحرمة كما سيأتي فاطلاق اسم الرخصة على القسم الاول انسب من الثاني وهذا معنى
كونه احق فهو من حق لك بالضم لا من حق الشيء اذا ثبت بمعنى ان احدهما كونه حقيقة
اقوى من الآخر لان كون الشيء حقيقة في معنى لا يقبل التشكيك حتى يكون اقوى كذا
قال بعض شارحي المنار ورد بان التشكيك لا من حيث الحقيقة من حيث هي بل
من حيث الصدق اي اختلاف صدقه على ما تحته من الافراد اما بالتقدم والتاخر
كالوجود بالنسبة الى الواجب تعالى والى الممكن واما بالشدة والضعف كصدقه
الابيض على الثلج والعاج فالتشكيك من حيث اختلاف الافراد وان كانت الحقيقة
واحدة ولا ريب ان الرخصة في النوع الاول اقوى وقوله والنوعان من المجاز يعني
والنوعان الآخران تطلق عليهما اسم الرخصة مجازا واحد النوعين اتم من النوع الآخر
اي اكمل في كونه مجازا باعتبار ان الاصل لم يبق مشروعا كما سيأتي وقد عرفت ان القسم
ما يطلق عليه اسم الرخصة فهو من تقسيم الكلي الى جزئياته وقوله ثم الاول اي الاحق الاكمل

من نوعي الحقيقة وهو مبتدا خبره قوله

هو الذي استبيح والمحرم والحكم قايمان فهو محرم

اي النوع الاول من الحقيقة هو الذي عومل معاملة المباح والمحرم قايم وحكم المحرم وهو الحرمة قايم فلا يلزم اجتماع الضدين الحرمة والاباحة في شيء واحد لان ترك المواخذة لا يوجب سقوط الحرمة لكن ارتكب كبيرة معفو عنه واليه الاشارة بقوله فهو محرم اي هو حرام لكن سقطت المواخذة عليه لطفا من الله تعالى ثم كلامهم في هذا المقام مشعر بانحصار حقيقة الرخصة في الاباحة وهو مستبع لانحصار العزيمة في الحرمة ويمكن ان يقال المراد بالاستباحة مجرد تجويز الفعل اعم من ان يكون بطريق التساوي او بدونه فيشمل الواجب والمندوب والمباح والمراد بالحرمة والتحريم في الرخصة اعم من ان يكون في جانب الفعل او الترك فيشمل الفرض والواجب كما في التلويح

كمكره شرعا بقول الكفر او وقت شهر صومه بالفطر

اي كترخص المكره في اجرا قول الكفر على لسانه فان حرمة الكفر قايمة ابدا لقيام المحرم وهو الدلايل الدالة على وجوب الايمان لانه اذا كان مكرها شرعا اي بالقتل او قطع العضو فان امتنع عن ذلك فات حقه صورة ومعنى بتخريب البنية وزهوق الروح وحق الله تعالى لا يفوت معنى لان التصديق الذي هو الركن الاصلي باق لان قلبه مطمئن بالايمان فله اجراوه على لسانه وكذا ترخص الفطر للمكره عليه في رمضان وهو صحيح مقيم فانه رخص له الفطر كيلا يفوت حقه صورة ومعنى لا الى بدل وحق الله تعالى يفوت الى بدل وهو القضا واما اذا كان مريضا او مسافرا لم يكن ترخصه من هذا القسم لانه لو لم يفطر حتى قتل كان اثما لانه لما كان مباحا له الفطر صار رمضان في حقه كشعبان

ومكره لمال غير يتلف ومن على النفس له تخوف

في الامر بالمعروف حيث يامر ومثله في منكر اذ ينكر

عطف على مكره اي وكترخص مكره بتلف مال غيره بسبب الاكراه عليه لان حق الغير لا يفوت معنى لايجاب الضمان قال في التحقيق وعلى هذا تناول المضطر مال الغير حتى لو صبر ومات جوعا لم يكن اثما بل يكون مثابا بالاخذ بالعزيمة الا انه لو ترخص واكل يجب عليه الضمان لصاحبه بخلاف ما اذا اكره على اتلاف مال الغير لما عرف في العوارض وقوله ومن عطف

عليه ايضا اي وكترخص من يخاف على نفسه في الامر بالمعروف ان امر به فهو يترك الامر بالمعروف حذرا من تلف نفسه ومثل ذلك لو انكر المنكر فيرخص له ترك الامر به وعلم من هذا المثال ان المراد بقيام المحرم اعم من ان يرجع الحرمة الى الفعل او الترك وانما ترخص له الترك لانه لو اقدم يفوت حقه صورة ومعنى ولو ترك يفوت حق الله تعالى صورة لا معنى لان اعتقاد حرمة الترك باق قال الله تعالى ومن يفعل ذلك فليس من الله في شيء الا ان تتقوا منهم تقاة ولو فعل فقتل كان مثابا اخذا بالعزيمة قال الله تعالى وامر بالمعروف وانه عن المنكر واصبر على ما اصابك ان ذلك من عزم الامور وهذا بخلاف الغازي اذا حمل على المشركين من غير ان يطمع في نكاية فيهم حيث لا يحل له ذلك ويأثم ان قتل لما فيه من اتلاف النفس من غير منفعة للمسلمين فكان ملقيا نفسه الى التهلكة والامر بالمعروف متوقع انتفاع المسلمين لانه لا بد من ان ينكا في قلوبهم وان كانوا لا يظهرون ذلك كذا في التحقيق

ومكره يجني على الاحرام ومثله المضطر للحرام

باكل مال الغير والعزيمة اولى وذلك رتبة عظيمة

عطف على المكره قبله اي وكترخص المكره على الجناية على احرامه فانه يرخص له فان حقه يفوت صورة ومعنى بلا بدل وحق الله تعالى يفوت الى بدل ومثل المكره المذكور في الترخص المضطر الى الحرام باكل مال غيره عند المخمصة وفي التمثيل بهذا مع ما تقدم من التمثيل باتلاف مال الغير اشارة الى ان النصوص الدالة على اولوية الاخذ بالعزيمة وان وردت في العبادات وفيما يرجع الى اعزاز الدين لكن حق العباد كذلك قياسا عليه لما في ذلك من اظهار التصلب في الدين ببذل نفسه في الاجتناب عن المحرمات ولذا قال محمد فيه كان ماجورا ان شا الله كما في التلويح

العباد

فحكم هذا لذاك ان صبر يكن شهيدا مثلما جاء الخبر

اي حكم ان الاخذ بالعزيمة اولى لقيام المحرم والحرمة جميعا فلاجل ذلك اذا صبر كان شهيدا لما في ذلك من رعاية حق الله تعالى صورة ومعنى بتفويت حق نفسه صورة ومعنى مثلما روي ان مسيلمة الكذاب اخذ رجلين من اصحاب النبي عليه الصلاة والسلام فقال لاحدهما ما تقول في محمد قال رسول الله قال فما تقول في قال انت ايضا فخلاه

وقال للآخر ما تقول في محمد قال رسول الله قال فما تقول في قال انا اصم
فاعاد عليه ثلاثا فاعاد جوابه فقتله فبلغ ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال
اما الاول فقد اخذ برخصة الله تعالى واما الثاني فقد صدع بالحق فهنيئا له كذا في
التلويح

ثانيهما الذي استبيح والسبب … يكون قائما وحكمه رجب
لكن تراخى مثل من على سفر … ومثله المريض ايضا يعتبر

اي ثاني قسمي الحقيقة هو الذي استبيح اي عومل معاملة المباح حال كون السبب
الموجب للحكم قائما لكن تراخى الحكم عنه وهو الحرمة الى زمان زوال العذر فكان هذا
دون القسم الاول لان كمال الرخصة لكمال العزيمة وان كان الحكم ثابتا مع السبب كانت
جهة العزيمة اقوى مما اذا كان الحكم متراخيا عن السبب وهو كالافطار للمسافر
والمريض فانه يرخص في حقهما مع قيام السبب الموجب للصوم المحرم للفطر
وهو شهود الشهر وتوجه الخطاب العام بقوله تعالى كتب عليكم الصيام الا ان وجوب
الصوم وحرمة الافطار يتراخى في حقهما الى ادراك عدة من ايام اخر بمنزلة
تاجيل الدين فلقيام السبب الموجب صح اداؤهما لو اديا ولتراخي الحكم لم يلزمهما
الامر بالفدية لو ماتا قبل ادراك عدة من ايام اخر لان مجرد ترك الواجب بعذر لو
كان دافعا للاثم لا يسقط الخلف بخلاف المكره على الافطار في رمضان اذا افطر
ومات قبل ادراك زمان القضاء حيث يلزمه الامر بالفدية فعلم ان الحكم ليس بثابت
في الحال

والحكم ان الاخذ بالعزيمه … اولى فتلك رتبة عظيمه
فالصوم خير عندنا بلا ريب … اذ كان بالكمال ذلك السبب
وكان في الترخص التردد … واليسر لا محال ايضا يوجد
في تلك الا ما اذا يضعف … بالصوم فالافطار اولى يعرف

اي حكم ان الاخذ بالعزيمة اولى فكان صوم المسافر والمريض خيرا عندنا بلا ريب بكسر الراء
دفع الباء ريبه وانما كان الاخذ بالعزيمة اولى لكمال السبب وهو شهود الشهر
وللتردد في الرخصة فانها مترددة بين اليسر والعسر فانه كما يتيسر بالافطار
والناس صائمون يتكلف في الصيام وهم مفطرون ففيها من اليسر ما يعادل
العسر واليسر موجود في العزيمة وهو الصيام من وجه فانه وان تكلف بالصوم

في السفر الا انه يتيسر بموافقة الناس في الافطار لان الانفراد بالصوم وهم مفطرون
مشقة لا تخفى فقوله تلك اشارة الى العزيمة وقوله الا ما اذا الخ استثناء من قوله
الاخذ بالعزيمة اولى يعني في جميع الاوقات الا في وقت كون الصوم مضعفا له فانه ليس له
ان يبذل نفسه لاقامة الصوم بل الاولى ان يفطر لانه لو مات من ذلك يصير قاتلا نفسه
من غير تحصيل المقصود وهو اقامة الحق واورد على هذا ان النفس عدو الله فكان
ينبغي ان تكون العزيمة في قتلها واجيب بان ذلك في حق الكافر واما النفس المؤمنة
فالمطلوب منعها عن الشهوات مع بقائها لا قتلها

اما اتم نوعي المجاز … وذاك في المجاز كالممتاز
فهو الذي عنا يكون قد وضع … كالاصر والاغلال فهو ما شرع
في حقنا فرخصة يسمى … على المجاز كان ذاك جزما

يعني ان اتم نوعي المجاز هو ما وضع عنا اي سقط عن هذه الامة ولم يبق مشروعا
كالاصر بكسر الهمزة وهو مثل اشتراط قتل النفس في صحة التوبة والاغلال وهي مثل
ما كان في شرايعهم من الاشياء الشاقة كجزم الحكم بالقصاص عمدا كان القتل او
خطأ وقطع الاعضاء الخاطئة وقرض موضع النجاسة ونحو ذلك مما كان في الشرايع
السالفة فهي من حيث انها كانت واجبة على غيرنا ولم تجب علينا توسعة وتخفيفا
شابهت الرخص فسميت رخصة مجازا لانه ما شرع اصلا في حقنا



والرابع الذي هو الموضوع … عنا وذا في الجملة المشروع

هذا هو ثاني نوعي المجاز الذي هو دون قسيمه في المجازية وهو ما سقط عنا باخراج
سببه من ان يكون موجبا للحكم في محل الرخصة مع كونه مشروعا في الجملة اي في غير محل
الرخصة فمن حيث انه سقط ولم يكن في مقابلة عزيمة اذ لم تشرع العزيمة في ذلك
المحل اي محل الرخصة اصلا كان رخصة مجازا اذ ليس في مقابلتها عزيمة اصلا ومن حيث
ان ذلك الساقط مشروع علينا في غير ذلك المحل كان شبيها بحقيقة الرخصة حتى كان
ثبوته في غير ذلك المحل عزيمة له وان لم يكن في محله بخلاف قسيمه اعني القسم الثالث
لان الحكم سقط فيه ولم يبق مشروعا في حقنا اصلا بوجه من الوجوه فكان في غاية
البعد عن حقيقة الرخصة وهذا وان كان مثله في سقوط الحكم وعدم مشروعيته

في محل الرخصة الا ان الحكم مشروع في الجملة اى في غير محل الرخصة وبعلم ذلك بالمقايسة بين
انواع الرخص فان اولوية استحقاق اسم الرخصة فيما اذا كان السبب والحكم قايمين معا
ثم كلما بدا الوهن في واحد منهما ادنيهما يبدو والوهن بحسب ذلك في اطلاق اسم الرخصة
بطريق الحقيقة ففى القسم الثانى وان كان السبب والحكم قايمين كالاول الا ان الحكم تراخى
عن السبب فكان دون الاول وفى الثالث السبب الموجب للحكم معدوم اصلا بالرفع والحكم
لم يشرع علينا اصلا والايجاب في حق غيرنا ليس تضييقا علينا والرخصة فسحة في مقام
التضييق والله سبحانه وله الحمد لم يضيق علينا من اصل فبعد اطلاق الرخصة غاية البعد
نعم اذا قابلنا انفسنا بالمضيق عليهم صح لنا اطلاق الرخصة على الساقط عنا من ذلك
وفي الرابع لما خرج السبب من ان يكون موجبا للحكم في المحل الذى سميناه محل الرخصة
لم يكن الحكم مشروعا في ذلك المحل في حقنا اصلا فاشبه القسم الثالث في عدم الشرعية
عن اصل لكنه كان دونه اذ الحكم مشروع في حقنا في غير ذلك المحل فكان هذا القسم
الرابع مع كونه مجازا اقرب الى حقيقة الرخصة من الثالث لانه لم مشروعيه في حقنا
في الجملة بخلاف الثالث فكان الثالث اعرق في المجازية

وذلك كالاتمام في الاسفار وحرمة الميتة لدى اضطرار

يعنى ان القسم الرابع كاتمام الصلاة في السفر فانه ساقط عنا في تلك الحالة فاللازم
والواجب فيها القصر فهو رخصة مجازا لانه مرفوع الاتمام اصلا لم يشرع للمسافر قط
فليس في مقابلته عزيمة غير انه مشروع في الجملة اي في غير موضع الرخصة وهو
حالة الاقامة فالقصر في السفر عزيمة حقيقة لانه شرع ابتدا باثبات الشارع
فلا فرق في حق المسافر بين شرع الركعتين في الفجر والظهر عندنا الا ان القصر سمي
رخصة مجازا وقد تقدم ان الرخصة المجازية عزيمة حقيقة ولا يرد في فتح القدير على من
ينقل اختلاف المشايخ في كون قصر المسافر رخصة او عزيمة بان قال رخصة عنى رخصة
الاسقاط وهي العزيمة وتسميتها رخصة مجازا قال وهذا بحيث لا يخفى على احد لله
مثل في المنار لذلك بالقصر لا بالاتمام فقيل عليه ان الذى هو الرخصة انما هو الاتمام
لانه الساقط لا القصر واعتذر عنه تارة بتقدير المضاف عند قوله والنوع الرابع
ما سقط عن العباد الخ والمراد اسقاط ما سقط لان ترك ما اسقط الشرع هو اشبه

بالرخصة

بالرخصة المسمى بها مجازا لانه هو المباح لا نفس ما سقط وتارة بتقدير مضاف عند
قوله كالقصر اى كترك القصر لان الساقط انما هو الاتمام في محل السفر مع كون الاتمام
مشروعا في غير السفر فالاتمام رخصة والقصر عزيمة ثم قيل وللقايل ان يقول اذا كان
الاتمام في السفر هو الرخصة لانه الساقط فينبغى ان يكون رخصة حقيقة لا مجازا
لانه في مقابلته عزيمة وهي القصر فالواجب ان لا يمثل للنوع الرابع لا بالاتمام ولا بالقصر
انتهى ولا يخفى ان الرخصة انما هو الساقط من حيث وصف السقوط وان مدار الرخصة
هو التخفيف والتيسير فيعبرون عن الرخصة تارة بالساقط ويمثلون لذلك بنفس
السقوط كما وقع في المنار والمغنى ومختصر الاخسيكثى فالتمثيل للساقط بسقوط غسل الرجل ابن ملك
الرجل حالة التخفف وقد يمثلون له بما هو نتيجة ذلك السقوط وقد لكنه كقصر الصلاة وصلاة
المسافر كما وقع في التوضيح وغيره لان ذلك مناط اليسر والتخفيف ودعوى ان الاتمام رخصة
حقيقة لانه الساقط وفي مقابلته عزيمة وهي القصر محل تعجب كيف والقصر اثر سقوط الاتمام ابن نجيم
في الشرع فكيف يكون عزيمة له ويكون هو رخصة لها وقد صرحوا بانه رخصة ليس في مقابلتها
عزيمة وانه لما كان الاتمام مشروعا في حقنا بالنظر الى بعض الافراد في غير المحل الذى سميناه
رخصة اعنى محل الاقامة عد رخصة مجازا بالقياس اليه والا فهو عزيمة حقيقة اذ لم يشرع
للمسافر ابتداء في الظهر مثلا سوى ركعتين وان ظهره كفجره لا فرق من حيث الشرعية
ابتدا مستدلين بما قالت عايشة رضى الله عنها فرضت الصلاة ركعتين ركعتين فاقرت
في السفر وزيدت في الحضر حسبما رواه البخاري نعم القصر عند الشافعي رحمه الله تعالى رخصة ترفيه
والعزيمة هي الاربع حتى لو فات الوقت تقضى اربعا سواء قضاها في السفر او في الحضر في
قول وفي قول له ان يقضى في السفر ركعتين دون الحضر فليتامل وقوله وحرمة الميتة الخ
عطف على الاتمام اى كحرمة الميتة عند الاضطرار فانها ساقطة وكذا حرمة الخمر ساقطة
في تلك الحالة فان المختار عند الجمهور ان ذلك مباح والحرمة ساقطة لانه حرام رخص فيه بمعنى
ترك المواخذة كما في اجراء كلمة الكفر واكل مال الغير على ما ذهب اليه البعض اما في اكل الميتة فلان
النص المحرم لم يتناولها حالة الاضطرار لكونها مستثناة فبقيت مباحة بحكم الاصل لا يقال ينبغى
ان يكون اجراء كلمة الكفر ايضا مباحا لقوله تعالى الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان لانا نقول هو
استثناء من الزام الغضب لا من التحريم فغايته ان يفيد نفي الغضب لا عدم الحرمة فان قلت ذكر

المغفرة فى قوله تعالى فمن اضطر الاية يقتضى بقا الحرمة وان المنفى هو الاثم والمؤاخذة
قلت يجوز ان يكون ذكر المغفرة باعتبار مايقع من تناول القدر الزايد على مايحصل به
ابقا المهجة واما فى شرب الخمر فلان حرمتها لصيانة القوة المميزة بين الحسن والقبح
ولايبقى ذلك عند فوات النفس لاختلال التركيب وان كانت النفس الناطقة باقية كذا
فى التلويح ومن فروع سقوط الحرمة ما اذا حلف لاياكل حراما فاضطر الى ميتة حيث
لايحنث على الراجح **وغسل رجل لابس الخف والكل ساقط بغير خلاف** :
عطف على الاتمام ايضا يعنى وكغسل رجل اللابس للخف فانه ساقط لان استتار القدم
بالخف يمنع سراية الحدث الى القدم قال فى الكافى المسح رخصة ولو اتى بالعزيمة بعدما راى
جواز المسح كان اولى لانه اشق ثم قال فان قلت هذه رخصة اسقاط فينبغى ان لايثاب
باتيان العزيمة اذ لم تبق العزيمة مشروعة كما فى قصر الصلاة قلنا العزيمة لم تبق مشروعة
مادام متخففا ايضا والثواب باعتبار النزع والغسل فاذا نزع خفيه صارت مشروعة
انتهى قال الزيلعى وهذا سهو فان الغسل مشروع وان لم ينزع خفيه ولذا يبطل
مسحه اذا خاض الما ودخل الخف حتى انغسل اكثر رجليه كما فى عامة الكتب ولولا ان
الغسل مشروع لما بطل بغسل البعض من غير نزع وكذا لو تكلف وغسل رجليه من غير
نزع الخف اجزاه عن الغسل حتى لايبطل بانقضاء المدة ثم قال وفى جعلهم مسح
الخف من هذا القبيل يعنى من القسم الرابع نظر لما بينا انتهى واورد عليه ان القول
بان هذا سهو سهو لان مراد صاحب الكافى بالمشروعية الجواز فى نظر الشارع بحيث
يترتب عليه الثواب لا ان يترتب عليه حكم من الاحكام الشرعية يدل عليه تنظيره بقصر
الصلاة فان العامل بالعزيمة بان صلى اربعا وقعد على الركعتين ياثم مع ان فرضه تم
وتحقيقه ان المترخص مادام مترخصا لايجوز له العمل بالعزيمة فاذا زال الترخص
جاز له ذلك فان المسافر مادام مسافرا لايجوز له الاتمام حتى اذا افتتحها بنية الاربع
يجب قطعها والافتتاح بالركعتين واذا افتتحها بنية الثنتين ونوى الاقامة انما
الصلاة تحول الى الاربع فالمتخفف مادام متخففا لايجوز له الغسل حتى اذا تكلف وغسل
رجليه من غير نزع اثم وان اجزاه عن الغسل واذا نزع الخف وزال الترخص صار
الغسل مشروعا يثاب عليه انتهى وانت خبير بما ذكروه من ان غسل الرجل الذى

مولانا خسرو

هو

هو عزيمة سقط فى مدة المسح واذا استتار القدم بالخف منع سراية الحدث الى الرجل وان
المسح شرع ابتدا لليسر لا على معنى ان الواجب الذى هو غسل الرجل يتادى بالمسح كما يتادى
غسل ماتحت الجبيرة بالمسح عليها ولذا اشترطوا ان تكون الرجل طاهرة فى وقت اللبس ولم
يشترطوا الطهارة فى المسح على الجبيرة لان مسحها رافع للحدث السارى الى ماتحتها بخلاف
الخف اذ هو مانع من سراية الحدث الى ماتحته فان الشرع اخرج السبب الموجب للحدث
من ان يكون عاملا فى الرجل مادامت مستترة بالخف وجعله مانعا من سراية الحدث
الى الرجل كما ذكروه فى عامة الكتب وحيث لم يكن فى رجل المتخفف حال تخففه حدث
كما يشيره فاذا دخل الما خفه بحيث غسل رجليه فى الصورة التى ذكرها الزيلعى ينبغى
ان لايكون مفيدا اصلا ولاسيما للوضوء وان لافرق بين غسل الرجل فى هذه الحالة
وغسل الفخذ مثلا مما هو ليس من اعضا الوضوء اذ لم يصل اليه حدث فانى يغسل
وقياس هذا على ما اذا صلى المسافر اربعا وقعد على الركعتين حيث كان آثما مع انه اتى
بالفرض قياس مع الفارق لانه اذا قعد على الركعتين اتى بالفرض لامحالة غير انه اسا
بتاخير السلام ونحوه وهذا لم يات بفرض المسح راسا بل غسل عضوا لادخل لغسله
فى الوضوء بهذه الحالة فالقول بان غسل الرجل يجزى فى هذه الصورة مع القول بان
هذه الرخصة رخصة اسقاط وان لاحدث فى الرجل مشكل جدا وكذا فى المسالة التى
اعنى بطلان مسحه اذا خاض الما ودخل الخف حتى انغسل اكثر رجليه فانه اذا كان لاحدث
فى الرجل وليس الواجب الا المسح ابتدا لان الحدث حل فى الخف فاوجه بطلان المسح بغسل
اكثر الرجل فلولا ان الغسل مشروع لما بطل المسح بغسل البعض فاعتبار الغسل فى
حالة التخفف مع القول بسقوطه فى هذه الحالة مشكل جدا فالاشكال قوى والقول بان
القول بان هذا سهو سهو وقد بينا ذلك بما لامزيد عليه فى كتابنا المسمى بالفوايد
السمية شرح منظومتنا المسماه بالفرايد السنية واما ما قيل من ان معنى عدم مشروعية
الاصل انما هو عدم الحل لاعدم الصحة بدليل انه لو اتم فى السفر لايحل له وهو بالصحة
لايخل حيث قعد على راس الركعتين ففى مسئلة خوض الما انما نفوا الصحة لا الحل فلا
تنافى بين كلام الاصوليين والفقها فهو كما ترى مشوع على ذلك المنوال وذلك القياس
مع الفارق ولا نسلم ان المراد عدم الحل لاعدم الصحة لما عرفت ان المسح ونظايره من

مولانا خسرو

ابن نجيم

هذا الباب عزيمة حقيقة شرعت ابتداء وان تسميتها رخصة بطريق المجاز فكيف يصح العدول
عما هو المشروع الى غير ما هو مشروع في ذلك الحال الا ترى الى عدم سقوط اشتراط العينية وانها
من هذا القسم الرابع وقولهم بان العينية صارت مفسدة للسلم لسقوط اشتراطها حتى لو اسلم
في ثمار حايط بعينه كان فاسدا كما ذكروه في عامة كتب الاصول والله سبحانه ولي التوفيق

فصل

لما فرغ من بيان الاحكام الثابتة بخطاب الاقتضاء والتخيير شرع في بيان الاحكام الثابتة بخطاب
الوضع وهو الذي يكون حكما بتعلق شي بشي آخر بهذا الفصل لبيان اسباب الشرايع وقد اختلفوا
في ان للاسباب اعتبارا في الايجاب فمنهم من قال لا اعتبار لها مطلقا للقطع باضافتها
الى ايجاب الله تعالى وحده وانكرها بعضهم في العبادات خاصة قال الهندي والذي ظهر لي
ان لا اختلاف في الحقيقة اذ لا اختلاف لاحد في ان الموجب للاحكام هو الله تعالى ولا اختلاف
في ان هذه الاسباب معرفات لحكم الله تعالى لا موجبات بذواتها فلا اختلاف الا في اللفظ واعلم
ايضا ان السبب لغة ما يمكن التوصل به الى مقصود ما وسميت اسباب الاحكام بها من
حيث انها طرق موصلة الى الاحكام وفي الاصطلاح عبارة عن كل وصف ظاهر منضبط
دل الدليل السمعي على كونه معرفا لحكم شرعي كجعل دلوك الشمس معرفا لوجوب الصلاة انتهى
والظاهر من هذا ان السبب بهذا المعنى اعم منه بالمعنى الذي ذكروه في باب القياس من ان
السبب ما يكون طريقا الى الحكم بلا تاثير فانه بهذا التعريف مقابل للعلة وبالمعنى الاعم شامل
لها الا ترى الى انهم في هذا الباب عدوا الوقت سببا للصلاة والقصاص سببا للقتل مع انهم
عدوا القصاص علة في باب القياس فعلم ان المراد بالسبب ما هو اعم من العلة قال في التوضيح
اعلم ان ما يترتب عليه الحكم اذا كان شيئا لا يدرك بالعقل تاثيره ولا يكون بصنع المكلف
كالوقت للصلاة يخص باسم السبب وان كان بصنعه فان كان الغرض من وضعه ذلك الحكم
كالبيع للملك فهو علة ويطلق عليه اسم السبب مجازا وان لم يكن هو الغرض كالشرا لملك المتعة
فهو سبب وان ادرك العقل تاثيره كما ذكرنا في القياس يخص باسم العلة انتهى وصرح في
التلويح ان بعض ما يسمى ههنا سببا يسمى في باب القياس علة ويشبه كونه سببا وان ذلك
لاختلاف الاصطلاحات انتهى فقد عرف ان المراد بالسبب ههنا ما يعم العلة فمن قصر
المراد بالاسباب ههنا على العلل الشرعية فقد قصر

الامر والنهي بما انقسما ∴ لطلب الاحكام كل منهما
لكن بلا شك لها اسباب ∴ لها يضاف ما بها الرتاب
وانها مثل حدوث العالم ∴ والوقت والملك لمال قايم

يعني ان الامر والنهي بما انقسما اليه من الاقسام من كون الامر مطلقا ومقيدا والنهي
نهيا عن شرعي او حسي كل منهما لطلب الاحكام المشروعة لكن للاحكام اسباب تضاف اليها
والاضافة اية السببية ثم شرع في تعداد الاسباب مثل حدوث العالم والوقت والملك
للمال

وشله ايام شهر الصوم ∴ والراس اذ يمونه في العموم
والبيت والارض لخارج نبت ∴ تحقيقا او تقديرا اذ به نمت
وكالصلاة والاف تعلقا ∴ بقا مقدور به محققا
فهذه الاسباب حقا ∴ احكامها منها توجب

الى هنا انتهى تعداد الاسباب ثم شرع في تعداد المسببات التي هي الاحكام على سبيل اللف
والنشر فقال وذلك كالايمان والصلاة والصوم والحج وكالزكاة

فان سبب الايمان بالله تعالى اي التصديق والاقرار بوجوده ووحدانيته سبحانه
وساير صفاته على ما ورد به النقل وشهد به العقل هو حدوث العالم اي كون جميع
ما سوى الله تعالى من الجواهر والاعراض مسبوقا بالعدم وانما سمي عالما لانه علم
على وجود الصانع به يعلم ذلك ولا خفاء ان وجوب الايمان بايجاب الله تعالى
لانه نسب الى سبب ظاهر تيسيرا على العباد وقطعا لحجج المعاندين والزاما لهم
لئلا يكون لهم تشبث بعدم ظهور السبب والمعنى انه سبب لوجوب الايمان الذي هو فعل
العبد لا لوجود الصانع او وحدانيته او غير ذلك مما هو ازلي وذلك لان الحادث يدل على
ان له محدثا صانعا قديما غنيا عما سواه واجبا لذاته قطعا للتسلسل ثم وجوب الوجود
ينبئ عن جميع الكمالات وينفي جميع النقصانات وتمامه في التلويح وكذا الوقت سبب
لوجوب الصلاة كما مر في بحث الاداء المقيد بالوقت وكذا الايام سبب للصوم يعني
ان كل يوم سبب لصوم على معنى ان الجزء الاول الذي لا يتجزى من اليوم سبب
لصوم ذلك اليوم كما تقدم وكذا البيت سبب للحج لاضافته اليه واما الوقت والاستطاعة
فشرط وكذا ملك المال اي النصاب سبب للزكاة

وشلها ايضا زكاة الفطر كذلك الخراج مثل العشر

يعنى ان سبب زكاة الفطر الراس الذى يمونه ويلى عليه واما اضافتها الى الفطر فمجاز لانه شرط وكذلك الارض النامية بالخارج تقديرا وهو التمكن من الزراعة والانتفاع سبب الخراج والارض النامية بالخارج تحقيقا سبب للعشر وانما اعتبر التحقيق فى العشر والتقديرى فى الخراج لان العشر مقدر بجنس الخارج فلا بد من حقيقته والخراج مقيد بالدراهم فيكفى النما التقديرى ولذا كان النما التقديرى انما يكفى فى الخراج الموظف واما خراج المقاسمة فهو كالعشر لا بد فيه من حقيقة الخارج كما ذكره ابن نجيم

وكالمعاملات والطهاره والكل واضح من العباره

اى سبب مشروعية المعاملات تعلق البقا المقدر اى بسببها توقف بقا العالم المقدر بتقدير الله تعالى على تعاطى الناس اياها وذلك لان الله تعالى قدر لهذا النظام المنوط بنوع الانسان بقا الى قيام الساعة وهو مبنى على حفظ الاشخاص اذ بها بقا النوع والانسان يحتاج فى البقا الى امور صناعية فى الغذا واللباس والمسكن وذلك بنصر الى معاونة ومشاركة بين افراد النوع ثم يحتاج للتوالد والتناسل وازدواج الذكور والاناث والقيام بمصالح ذلك وكله يفتقر الى امور كلية مقررة من عند الشارع بها حفظ النظام فى باب المناكحات التى بها وجود النوع والمبايعات التى بها بقاء الشخص ولولا شرع المعاملات لوقع الجور واختل النظام وسبب وجوب الطهارة الصلاة لاضافتها اليها وثبوتها بثبوتها وسقوطها بسقوطها واما الحدث فشرط لوجوب الطهارة وكل ذلك واضح مما ذكرنا

وما يكون للعقوبة السبب فهو الذى اليه حقا تنتسب

كالقتل او كسرقة وكالزنا فانها الاسباب كانت ههنا

المراد من العقوبة ما يعم القصاص والحدود والتعزير والجزية يعنى ان سبب العقوبات ما تنسب العقوبات اليه كالقتل عمدا وانه سبب القصاص وكالسرقة فانها سبب قطع اليد وكالزنا فانه من المحصن سبب الرجم ومن غيره سبب الجلد فهذه اسباب لهذه العقوبات

وسبب التكفير امر جرى بين اباحة وبين حظر

اى سبب الكفارات امر دائر بين الحظر والاباحة بان يكون مباحا من وجه محظورا

من

من وجه لان السبب يكون على وفق الحكم فاسباب العقوبات المحضة يكون محظورات محضة واسباب الكفارات لما فيها من معنى العبادة والعقوبة تكون امورا دايرة بين الحظر والاباحة

كالقتل خطيا كذا ان افطرا تعمدا فهو لذاك كفرا

فان القتل خطا سبب للكفارة لانه مباح باعتبار عدم التعمد محظور باعتبار عدم التثبت واما القتل عمدا فهو محظور محض فلا يصح سببا للكفارة الدايرة بين العبادة والعقوبة وكذا اليمين الغموس فانها كبيرة محضة فلا تصلح سببا للكفارة وقوله كذا ان افطر ان فيه مصدرية يعنى ان الافطار تعمدا سبب الكفارة لانه مباح نظرا الى انه يلاقى ما هو مملوك له ومحظور لكونه جناية على العباده

وحيثما الحكم الى الشى انتسب فذلك الشى له هو السبب

يعنى اذا اضيف الحكم الى شىء علم ان ذلك الشىء هو سبب الحكم والمراد اضافته اليه فى كلام الشارع كما قال فى فتح القدير ان السببية انما تثبت بدليل الجعل لا بمجرد التجويز

فالاصل فى الاضافة التسبب وما الى الشرط مجازا يجب

تعليل لما قبله اى لان الاصل فى الاضافة ان يكون المضاف اليه سببا للمضاف لانها للاختصاص واقوى وجوهه السببية واما اذا اضيف الشىء الى الشرط يكون معدودا من المجاز مع ان الحكم يتوقف عليه كتوقفه على السبب

كما يقال حجة الاسلام كذا زكاة الفطر فى الكلام

تمثيل للاضافة الى الشرط فان الاسلام شرط وجوب الحجة وصحتها والسبب هو البيت بقوله تعالى حج البيت ومثله الاضافة فى زكاة الفطر فانها اضافة الشىء الى شرط وجوبه وهو يوم العيد لا الى شرط صحته بدليل جواز تعجيلها قبله بعد السبب الذى هو راس يمونه ثم المراد من الاسباب فى هذا الباب الاسباب الظاهرة كالوقت للصلاة وغيره وما ذكره المتقدمون من ان اسباب العبادات نعم الله تعالى علينا شكرا لها فمرادهم به الاسباب الحقيقية والله سبحانه الهادى الفتاح

باب اقسام السنة

شروع فى الاصل الثانى من الاصول الاربعة للاحكام والسنة لغة الطريقة المعتادة وفى الاصول قوله عليه الصلاة والسلام وفعله وتقريره وهو سكوته عند امر يعاينه

من نسخ او طريقة الصحابة والسنة في الفقه ما واظب عليه النبي عليه الصلاة والسلام مع الترك احيانا بلا عذر واما الحديث والخبر فمختصان بالقول فلذا اختار لفظ السنة لانها اعم

وما من الاقسام قد تحررا في السنة الغرّا قد تقررا

يعني ان الاقسام التي حررناها فيما سبق من اقسام الكتاب وهي التي بلغها عشرون قسما والقسم الشامل للكل التي صارت الاقسام به ثمانين كلها ثابتة متقررة في السنة اي في قسم منها وهو الخبر لان قوله عليه الصلاة والسلام حجة كالكتاب وهو كلام مستجمع لوجوه الفصاحة فتجري فيه تلك الاقسام فلا يحتاج الى اعادتها في السنة

لكن هذا الباب في هذا السنن في ذكر ما اختصت به تلك السنن

السنن الاول بالفتح بمعنى الطريقة والاسلوب يعني ان هذا الباب في هذه الطريقة التي هو عليها في ذكر ما اختص به السنن لانه المحتاج الى البيان وقد تقدم ان الباء ادخلت صلة فعل الاختصاص تكون تارة داخلة على المقصور عليه وتارة على المقصود وهذا هو المراد هنا اي في بيان ما هو مقصود على السنن لا يتجاوزها الى الكتاب ويكفي وجوده في قسم منها كما يقال الكتابة بالفعل مختصة ببني آدم اي اختصت بجملتهم لا توجد في غيرهم وهذا على وفق ما في المنار وغيره فلا يرد ما اورده بعض شراحه من ان العدول الى لفظ السنة انما كان ليشمل الافعال فلا يصح اثبات الاقسام الاربعة يعني الآتية فيها ولا حاجة الى القول بان المراد من السنة الحديث وان ذلك بطريق ذكر الكل وارادة الجزء لما بينا ان المعنى انه موجود فيها دون غيرها من الكتاب ويكفي في ذلك وجوده في قسم منها اي في نوع من انواعها الصادقة هي عليه فلا جزء ولا كل لما لا يخفى على ان الافعال ايضا تنقل بالطرق الآتية المذكورة قال في التلويح فان قلت كيف جعل مورد القسم الخبر وفي السنة الامر والنهي بل الفعل ايضا ينقل بالطرق المذكورة قلت لان المتصف حقيقة بالتواتر ونحوه هو الخبر ومعنى اتصاف الامر والنهي به ان الاخبار بكونه كلام النبي عليه الصلاة والسلام متواتر قال ابن نجيم ومعنى اتصاف الفعل به ان الاخبار بكونه فعله متواتر

واربع اقسام فالاول بين كيفية تفصل

كيفية اتصال ما بنا اتصل من الرسول اذ رواه من نقل

يعني ان ما يختص به السنن بالاستقراء اربعة اقسام الاول في بيان كيفية تفصلها وهي كيفية

اتصال

اتصال ما اتصل بنا من الرسول عليه الصلاة والسلام فقوله تفصل بالبنا للمجهول وكيفية بدل من كيفية ثم بين انواع الاتصال المتتبع لبيان كيفيته فقال

فمنه كامل كذي التواتر اي ما روى قوم ذوو تكاثر

لا يمكن اتفاقهم على الكذب والاستناد للحس في الذي سبق

اي من الاتصال اتصال كامل فكيفية الكمال وهو اتصال ذي التواتر اي الخبر المتواتر وانما ادخل كاف التشبيه لان للاتصال الكامل فردا اخر وهو ما يسمع منه عليه الصلاة والسلام شفاها وهو اقوى من المتواتر لان سماع الكلام مع معاينة المتكلم اقرب الى الفهم ثم بين المتواتر بقوله بقوله اي ما روى وحاصله ان المتواتر هو الخبر الذي رواه قوم كثيرون لا يمكن توافقهم على الكذب وقوله لا يمكن اتفاقهم الخ تفسير للكثرة بمعنى ان المعتبر في كثرة المخبرين بلوغهم حدا يمتنع عند العقل توافقهم على الكذب حتى لو اخبر جمع غير محصور بما يجوز توافقهم على الكذب فيه لغرض من الاغراض لا يكون متواترا وكذا لا بد في المتواتر ان يكون مستندا الى الحس سمعا او غيره حتى لو اتفق اهل اقليم على مسألة عقلية لم يحصل لنا اليقين حتى يقوم البرهان وبعضهم عرف المتواتر بما رواه قوم لا يحصى عددهم قال المحقق الهندي المراد الا يحصى عادة لكثرتهم لا انه لا يمكن احصاؤهم انتهى وعدم امكان الاحصاء هو ما اختاره فخر الاسلام والجمهور على خلافه فان الحجاج او اهل جامع اذا اخبروا عن واقعة منعتهم عن الصلاة ونحوها يحصل العلم بخبرهم مع كونهم محصورين نقله ابن نجيم عن التقرير ونقل عن التحرير انه الحق والشرطا يدوم هذا الحد فالاتصال هاهنا بعد

والمخبرون كثرة على نمط في الجانبين هاهنا مع الوسط

اي يشترط في المتواتر استواء الطرفين والوسط والمخبرون به على نمط واحد فيكون اوله كآخره وآخره كاوله ووسطه كطرفيه ويدوم هذا الحد في الاتصال في كل وقت خلافا للجصاص لان المشهور عنده من المتواتر

كمثل نقل الذكر والصلاة والقدر للركعات والزكاة

اي كنقل القرآن والصلاة المفروضة وهي صادقة على الصلوات الخمس والقدر المعين للركعات وللزكاة وكذا ارش الجنايات واعداد الطواف والوقوف بعرفات كما نقله ابن نجيم عن التقرير واستشكل بان التواتر موجود في الكتاب فلا يكون مما اختصت به

السنن فلا يصح ايراده هنا واجيب بان المقصود ان اختلاف الطرق مخصوص بالسنن والتواتر من الطرق فيحسن ايراده وعليه نفي كلام سهم تسامح

وان ذاك يوجب الايقان علما ضروريا كالعيان

وذلك لانا نجد من انفسنا العلم الضروري بالبلاد النائية كمكة وبغداد والامم الخالية كالانبياء والاولياء بحيث لا يحتمل النقيض اصلا وما ذاك الا بالاخبار ثم حصول العلم من المتواتر ضروري لا يفتقر الى تركيب الحجة حتى انه يحصل لمن لا يعلم ذلك كالصبيان وجواز ترتيب المقدمات لا ينافي ذلك كما في بعض الضروريات كذا في التلويح وفي شرح المواقف العلم الحادث ينقسم الى ضروري ومكتسب فالضروري قال القاضي هو العلم الذي يلزم نفس المخلوق لزوما لا يجد الى الانفكاك عنه سبيلا والبديهي ما يثبت بمجرد التفات العقل اليه فهو اخص من الضروري والكسبي ما يقابل الضروري واما النظري فهو ما يتضمنه النظر الصحيح انتهى

ودونه ما كان يعتريه في الصورة الشبهة فهي فيه
وانه المشهور في التعداد وهو الذي اصلا من الاحاد
يكون ثم بعد ذاك انتشر بنقل قوم منهم قد اشتهر
فذا اليهم تواطئا نسب حتى انتفى ايضا توهم الكذب
وهؤلاء القوم قرن ثاني وثالث القرون في الزمان

اي ودون الاتصال الكامل الاتصال الذي فيه شبهة صورة لكونه احادا في الاصل وليس فيه شبهة معنى لان الامة تلقته بالقبول وهو المسمى بالمشهور وهو القسم الثاني وهو دون المتواتر وعرفوه بانه ما كان من الاحاد من حيث الاصل وهو القرن الاول اي الصحابة رضوان الله تعالى عليهم اجمعين ثم انتشر بنقل قوم نسب اليهم لتوافقهم عليه ولا يتوهم تواطئهم على الكذب ايضا وهؤلاء القوم هم القرن الثاني والثالث قال في التحقيق والاعتبار للقرن الثاني والثالث دون القرون التي بعدهم فان عامة اخبار الاحاد اشتهرت في هذه القرون ولا تسمى مشهورة حتى لا يجوز بها الزيادة على الكتاب مثل خبر الفاتحة والتسمية في الوضوء وغيرهما

وان ذاك يوجب اطمئنانا لكنه لا يبلغ الايقانا

اي ان اتصال المشهور يوجب اطمئنان النفس فانها تسكن عن الاضطراب بين الشبهة الا عند ملاحظة كونه احادا في الاصل فهو لا يبلغ رتبة الايقان كما في المتواتر فانه لا شبهة في اتصاله صورة ولا معنى قال في التلويح الطمانينة زيادة توطين وتسكين تحصل للنفس على ما ادركته فان كان المدرك يقينيا فاطمئنانها زيادة اليقين وكماله كما يحصل للمتيقن بوجود مكة بعد ما شاهدها واليه الاشارة بقوله حكاية ولكن ليطمئن قلبي وان كان ظنيا فاطمئنانها رجحان جانب الظن بحيث يكاد يدخل في حد اليقين وهو المراد ههنا قال في التحقيق ان التابعين لما اجمعوا على قبوله والعمل به ثبت صدقه وليس ذلك الا تعين جانب الصدق في الرواة ولهذا سمي العلم الثابت به استدلاليا لا ضروريا الا انه لا يكفر جاحده لان جحوده لا يؤدي الى تكذيب الرسول عليه الصلاة والسلام لانه لم يسمع منه عدد لا يتصور تواطيهم على الكذب بل هو خبر واحد تقبله العلماء في العصر الثاني وانما يؤدي الى تخطئة العلماء في القبول وانها متهم بعدم التامل في كونه عن الرسول غاية التامل وتخطيتهم ليست كفرا بل بدعة وضلال بخلاف انكار المتواتر فانه يؤدي الى تكذيب الرسول عليه الصلاة والسلام اذ المتواتر بمنزلة المسموع منه انتهى

ودونه ما صورة ومعنى ذا شبهة يكون وهو ادنى
وهو الذي راويه كان واحدا كذاك الاثنان فما فصاعدا
فانه فيه لا اعتبار للعدد اذ كان ادنى رتبة في ذا الصدد
مما مضى وذاك يوجب العمل لكن به علم اليقين ما حصل

اي دون اتصال المشهور اتصال يكون ذا شبهة من حيث الصورة والمعنى وهو اتصال خبر الواحد اما صورة فلان اتصاله بالرسول عليه الصلاة والسلام لم يثبت قطعا واما معنى فلان الامة لم تتلقه بالقبول وخبر الواحد هو الخبر الذي يرويه واحد او اثنان او اكثر لا اعتبار للعدد فيه بعد ان يكون ادنى مما مضى اي من المشهور والمتواتر وحاصله انه ما ليس مشهورا ولا متواترا وقوله لا اعتبار للعدد لقول من فرق بين الواحد والاثنين فصاعدا فقبل

الثاني دون الاول و ذاك اي الذي ذكرناه وهو خبر الواحد يوجب العمل لافادته غلبة الظن بالصدق عند استجماع شرايطه وغلبة الظن كافية في وجوب العمل لكن لا يحصل به علم اليقين اي علما يقينيا وهو مذهب اكثر العلما

وذاك الايجاب بالكتاب … والسنة الحسنى بلا ارتياب

يعني ان ايجاب خبر الواحد العمل ثابت بالكتاب والسنة اما الكتاب فلقوله سبحانه فلولا نفر من كل فرقة منهم طايفة الآية فان لعل ههنا للطلب والايجاب لامتناع الترجي على الله تعالى والطايفة بعض من الفرقة واحدا او اثنان والفرقة هي الثلاثة فصاعدا وبالجملة لا يلزم ان يبلغ حد التواتر فدل على ان قول الاحاد يوجب الحذر ونوقش بان المراد الفتوى في الفروع بقرينة التفقه اذ لا احتياج الى التفقه الا في الفتوى لا الرواية ويلزم تخصيص القوم بغير المجتهدين اذ المجتهد لا يلزمه وجوب الحذر بخبر الواحد لانه ظني وللمجتهد فيه مجال على ان كون لعل للايجاب والطلب محل نظر ثم قوله لكل فرقة وان كان عاما الا انه خص بالاجماع على عدم خروج واحد من كل ثلاثة واجيب بان الانذار يكون بالاخبار عن الشارع لا من بطريق الفتوى اذ هو اعم من الفتوى والرواية عن الشارع وبانه اذا اعتبر خبره مستندا الى ما عنده فلان يعتبر مستندا الى الشارع المعصوم اولى والمجتهد ينتفع بالرواية ليتمسك بها في الاحكام والاجماع لا يخصص النص لانه متاخر والمخصص يكون مقارنا فلا يكون العام ظنيا بل قطعيا وكون لعل هنا للطلب بقرينة ما قبله من وجوب الانذار فانه انما كان لطلب الحذر واما السنة فلانه عليه الصلاة والسلام كان يرسل الافراد من الصحابة الى الآفاق لتبليغ الاحكام وايجابها على الانام وهذا اولى من الاستدلال بقبول خبر بريرة وسلمان في الصدقة والهدية لجواز ان يحصل للنبي عليه الصلاة والسلام علم بصدقهما على انه انما يدل على القبول لا على وجوبه قال في التلويح فان قيل هذه اخبار احاد فكيف يثبت به كون خبر الواحد حجة وهو مصادرة على المطلوب قلنا تفاصيل ذلك وان كانت احادا الا ان جملتها بلغت حد التواتر كشجاعة علي وجود حاتم وان لم يلزم التواتر فلا اقل من الشهرة

كذاك الاجماع والمعقول … وقيل لا ايجاب والدليل

اي كذلك الاجماع والمعقول اذ كل منهما دليل على ذلك اما الاجماع فلانه نقل عن الصحابة وغيرهم الاستدلال بخبر الواحد وعملهم به في الوقايع المختلفة التي لا تكاد تحصى وتكرر ذلك وشاع من غير نكير وذلك يوجب العلم عادة باجماعهم كالقول الصريح وقد دل سياق الاخبار على ان العمل في تلك الوقايع كان بخبر الواحد وما نقل عنهم من انكاره احيانا فانما كان عند قصور في افادة الظن ووقوع ريبة في الصدق واما المعقول فلان المتواتر لا يوجد في كل حادثة فلو رد خبر الواحد لتعطلت الاحكام وقوله وقيل الى اخره يعني ان بعضهم قال لا يوجب خبر الواحد العمل والدليل عليه ما بينه بقوله

اذ لم يكن بدون علم العمل … بالنص فالايجاب منه ما حصل

فاللازم انتفى وقيل يوجب … اذ يثبت الملزوم علما يطلب

اي قالت طايفة انه لا ايجاب فيه للعمل كما قلتم لانه لا عمل بدون العلم بالنص وهو قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم ان يتبعون الا الظن الاية فانه يدل على استلزام العمل العلم واللازم وهو العلم منتف فينتفي العمل وقالت طايفة انه يوجب العلم ايضا لوجوب الثبوت الملزوم وهو العمل على ثبوت اللازم وهو العلم وجوابه ان اتباع الظن قد ثبت بالادلة ولا عموم للآيتين في الاشخاص والازمان على ان العلم قد يستعمل في الادراك جازما او غير جازم والظن قد يكون بمعنى الوهم ولو سلم انه بمعنى الاعتقاد الراجح فيجوز ان يكون المراد النهي عن اتباع الظن فيما يكون المطلوب فيه اليقين كاصول الدين لا مطلقا جمعا بينه وبين الادلة على جواز العمل بخبر الواحد هذا وذكر ابن نجيم ان قولنا خبر الواحد يفيد العمل دون العلم بعمومه يشمل ما رواه البخاري ومسلم فروايتهما مظنون كرواية غيرهما وجزم ابن الصلاح وجماعة بانه مقطوع بصحته لان الاجماع على قبوله انتهى

والراوي ان بالفقه والاجتهاد … كالخلفا السادة الامجاد

ان كان معروفا او العبادلة … فامن الحديث كان قابله

بخبره القياس يترك … ومالك خلاف هذا يسلك

شرع في تقسيم الخبر من حيث الراوي وحاصله ان الراوي اما معروف بالرواية او مجهول اما المعروف فان كان معروفا بالفقه يقبل سواء وافق القياس ام لا والا فاما ان يوافق قياسا ما فيقبل اولا فيرد واما المجهول فاما ان يظهر حديثه في القرن

الثاني او لا فان لم يظهر يجوز العمل به في القرن الثالث لا بعده وان ظهر فاما ان يشهد
السلف له بصحة الحديث فيقبل او يردوه فلا يقبل او يسكتوا عنه فيقبل او يقبله البعض
ويرده البعض مع نقل الثقاة عنه فان وافق قياسا يقبل والا فلا كذا في التلويح
والخلفاء الراشدون هم ابو بكر وعمر وعلي وعثمان رضي الله تعالى عنهم والعبادلة
جمع عبدله لغة في عبد ونقل عن الكرماني هم اربعة عبد الله بن عباس وعبد
الله بن عمر وعبد الله بن الزبير وعبد الله بن عمرو بن العاص وقال في فتح القدير
ان عبد الله بن مسعود منهم فانه اولى من اشتهر بالفقه والفتوى لملازمته عليه
الصلاة والسلام وعلى هذا يدخل تحته كل من اشتهر بالفقه كزيد بن ثابت وابي
ابن كعب ومعاذ بن جبل وعايشة رضي الله تعالى عنها وعنهم اجمعين فمن كان
بهذه المثابة كان حديثه حجة يترك القياس خلافا لمالك رحمه الله تعالى لان
الخبر يقين باصله من حيث انه قول الرسول عليه الصلاة والسلام لا يحتمل الخطا
وانما الشبهة بعارض النقل حيث يحتمل الغلط او النسيان او الكذب والقياس
محتمل باصله وعلى تقدير ثبوت العلية قطعا احتمل ان يكون خصوصية الاصل
شرطا لثبوت الحكم او خصوصية الفرع مانعا منه ولان ترك الصحابة القياس
بالخبر متواتر المعنى وان كانت احادها غير متواترة فيكون اجماعا ذكره في التلويح

وان يكن بالضبط والعداله ۞ لا الفقه معروفا ولا بجهاله
ان وافق القياس فهو يعمل ۞ به والا فهو ليس يهمل
الا لضرورة وذا مثل الخبر ۞ عن المصراة كما البعض ذكر

يعني اذا عرف الراوي بالضبط والعدالة دون الفقه فان وافق حديثه القياس
عمل به وان خالف القياس عمل به ايضا ولم يهمل الا للضرورة وهو ان يخالف جميع
الاقيسة فحينئذ يترك العمل به لان النقل بالمعنى كان مستفيضا فيهم فاذا قصر
فقه الراوي فلا يؤمن من ان يذهب شيء من معاني الحديث فيداخله شبهة زايدة
يخلو عنها القياس قال فخر الاسلام وانما نعني بما قلنا قصورا عند المقابلة
بفقه الحديث فاما الازدراء بهم فمعاذ الله فان محمدا حكى عن ابي حنيفة رحمهما الله تعالى
في غير موضع انه اخذ بمذهب انس بن مالك وقلده فما ظنك في ابي هريرة

حتى ان المذهب انه لا يرد حديث امثالهم الا اذا انسد باب الرأي والقياس والمصراة
من صريته اذا جمعته والمراد الشاة التي جمع اللبن في ضرعها بالشد وترك الحلب
مدة ليظنها المشتري غزيرة اللبن والخبر هو ما روى ابو هريرة ان النبي عليه
الصلاة والسلام قال لا تصروا الابل والغنم فمن ابتاعها بعد ذلك فهو بخير
النظرين بعد ان يحلبها ان رضي امسكها وان سخطها ردها وصاعا من تمر
ومعنى قوله بخير النظرين نظره لنفسه بالاختيار والامساك ونظره للبايع
بالرد والفسخ فهذا الحديث مخالف للقياس من وجوه احدها ان ضمان العدوان
بالمثل او القيمة فايجاب التمر مكان اللبن مخالف للقياس والثاني ما روي
ان الخراج بالضمان والشاة كانت في ضمان المشتري فوجب ان يكون النفع له ايضا
وليس عليه ان يرد عوضه الى بايعها والثالث ان فيه تقويم القليل والكثير بقيمة
واحدة وذلك مخالف والرابع ان ثمن الشاة ربما يزيد على صاع من تمر او ينقص
فيبقى عليه رد صاع الى البايع مع ثمنها او اكثر وقوله كما البعض ذكر اشارة الى انه
ليس مذهب الكل بل البعض كعيسى بن ابان والقاضي ابي زيد واكثر المتاخرين
واما عند البعض كالكرخي ومن تابعه من اصحابنا فليس فقه الراوي شرطا لتقديم
الخبر بل يقبل خبر كل عدل ضابط اذا لم يخالف الكتاب والسنة المشهورة
ويقدم على القياس قال ابو اليسر واليه مال كثير من العلماء لان التغير من الراوي
بعد ثبوت عدالته وضبطه موهوم والظاهر انه روى كما سمع والدليل عليه ان
عمر رضي الله تعالى عنه قبل حديث حمل ابن مالك في الجنين وان كان مخالفا للقياس
لانه ان كان حيا وجبت الدية وان كان ميتا لا يجب شيء وقبل خبر الضحاك في توريث
المرأة من دية زوجها والقياس خلافه لان الميراث يثبت بملكه قبل الموت وهو لا يملك
الدية قبله وقد عمل اصحابنا بخبر ابي هريرة في الصايم اذا اكل او شرب ناسيا مع
انه مخالف للقياس حتى قال ابو حنيفة رحمه الله تعالى لولا الرواية لقلت بالقياس ولم
ينقل عن احد من السلف اشتراط فقه الراوي للتقديم فثبت انه مستحدث وانما
ترك اصحابنا العمل بحديث المصراة لمخالفته الكتاب والسنة والاجماع لا لعدم فقه
الراوي وابو هريرة كان فقيها يفتي في زمن الصحابة ولم يكن يفتي في ذلك العصر الا

من هو مجتهد فالحق تقديمه على القياس عندنا مطلقا وبه يبطل قول المتعصبين لبعض اصحاب الراي ذكره ابن نجيم :.

وذلك ان يجهل فليس يوصف ... بطول صحبة وليس يعرف

اصلا بما سوى حديث واحد ... او الحديثين بلا تزايد

يعني اذا كان الراوي مجهولا وهو كما فسره صاحب المنار في شرحه من لم يشتهر بطول صحبته مع النبي عليه الصلاة والسلام وانما عرف بما روي من حديث او حديثين كوابصة بن معبد فانه روي ان رجلا صلى خلف الصفوف وحده فامره عليه الصلاة والسلام بالاعادة كما نقل عن التقرير وحكمه عندنا الكراهة بغير عذر ذكره ابن نجيم وهذا اولى من تفسيره بمجهول العدالة والضبط كما في التلويح وغيره لان عدالة جميع الصحابة ثابتة بالآيات والاحاديث وكفاهم معدلا صحبتهم مع النبي عليه الصلاة والسلام كذا قيل

فان يكن ممن روى عنه السلف ... او كان ممن فيه منهم يختلف

يعني ان كان الراوي ممن روى عنه السلف وشهدوا له بصحة الحديث او كان ممن صدر منهم الاختلاف فيه اي في قبول حديثه بان قبله البعض ورده البعض وقيد فخر الاسلام بان ينقل عنه الثقات ويوافق القياس فان فات احدهما لا يقبل ومثال ما اختلفوا فيه حديث معقل بن سنان في بروع بفتح الباء على ما عنهما من ان النبي صلى الله عليه وسلم قضى لها بمهر مثلها حين مات زوجها ولم يسم صداقا ولم يكن دخل بها فقبله ابن مسعود ورده علي رضي الله تعالى عنهما وقال ما نصنع بقول اعرابي بوال على عقبيه يعني ما هو عادة العرب من الجلوس محتبيا فاذا بال يقع البول على عقبيه يريد انهم لا يستنزهون عن البول فهذا طعن فيه من علي رضي الله عنه وقد روى عنه الثقات كابن مسعود ومسروق وغيرهما فعملنا به لما وافق القياس عندنا فان الموت كالدخول بدليل وجوب العدة في الموت ولم يعمل به الشافعي رحمه الله لما خالف القياس عنده من جهة لان المعقود عليه عاد سليما اليها كما لو طلقها قبل الدخول وكهلاك المبيع قبل القبض :.

كذا عن الطعن به ان سكتوا ... فذاك كالمعروف حقا يثبت

يعني اذا سكتوا عن الرد بعد ما بلغهم الحديث فان الراوي يكون في الاحوال الثلاثة

كالمعروف وانما اعتبر سكوتهم في ذلك لان السكوت في موضع الحاجة الى البيان بيان فان الحاجة داعية الى بيان البطلان ان كان باطلا لانهم لا يتهمون بالتقصير والسكوت عما يعرفونه باطلا لانه تقصير فكان سكوتهم بيان انه مقبول :.

وحيث لم يظهر به من السلف ... شيء سوى الرد وليس يختلف

مستنكرا يكون ليس يقبل ... وما به اصلا يكون يعمل

يعني ان لم يظهر في حديثه من السلف الا الرد بعد ما ظهر حديثه فانه يكون مستنكرا فلا يقبل ولا يعمل به اصلا كحديث فاطمة بنت قيس اخبرت بان النبي عليه الصلاة والسلام لم يقض لها بالنفقة والسكنى حين طلقها زوجها ثلاثا فرده عمر رضي الله تعالى عنه وقال لا ندع كتاب ربنا وسنة نبينا بقول امراة لا ندري اصدقت ام كذبت قيل المراد بالكتاب والسنة هنا القياس لثبوته بهما والمراد القياس على الحامل المبتوتة والحائل المعتدة عن طلاق رجعي بجامع الاحتباس واورد عليه ان الزوجية انقطعت في المبتوتة فلا تجب النفقة وليس كذلك معتدة الرجعي فلا يصح القياس واجيب بان القياس بجامع الاحتباس ولا نسلم انقطاع الزوجية في المبتوتة بالكلية ولذا ترث اذا مات وهي في العدة وتغسله نعم بقاء اثار الزوجية في الرجعي اكثر حتى كان له وطؤها :.

وحيث لم يظهر فليس يقبل ... منهم ولم يرد فهو يعمل

به جوازا لا وجوبا للعمل ... ان وافق القياس ليس من خلل

يعني اذا لم يظهر حديثه في السلف حتى يقابل منهم برد او قبول فانه لا يجب العمل به اذا ظهر في زماننا لكن يجوز اذا وافق القياس لان العدالة اصل في ذلك الزمان ولذا جوز ابو حنيفة القضاء بظاهر العدالة من غير تعديل لانه كان من اهل القرن الثالث والغالب عليهم الصدق فان قيل اذا وافق القياس ولم يجب العمل به كان الحكم ثابتا بالقياس فما فائدة جواز العمل به قلنا فائدته جواز اضافة الحكم اليه فلا يتمكن من ينفي القياس من منع هذا الحكم لكونه مضافا الى الحديث كذا في شروح المغني :.

وان للراوي شروطا تعتبر ... بها يكون حجة منه الخبر

المراد من الشروط هنا ما يكون صفات حقيقية للراوي بها يكون خبره حجة واما ما تقدم من كونه معروفا او مجهولا فليس ذلك من الصفات القايمة بالراوي في الحقيقة اذ المعرفة والجهل قايمان بغيره

واربعا عدت كما يجي ... فالعقل اي نور به يضي
لنا طريق بدوه من منتهى ... درك الحواس ثم ان توجها
لما يبين في الطريق القلب ... يدركه بالتوفيق ليس حجب

يعني ان شروط الراوي تعد اربعا كما يجي منها العقل وهو كما فسره نور يضي به طريق مبدا ذلك الطريق من منتهى درك الحواس اي من محل ينتهي اليه ادراك الحواس فاذا اضا ذلك الطريق وتوجه القلب اعني به النفس الناطقة الى ما يظهر في ذلك الطريق بان التفت اليه وتامله ادركه بالتوفيق الالهي ليس هناك حاجب اذا حصل التوفيق اذ الافكار معدات للنفس ويفاض المطلوب بالهام علام الغيوب فالمراد بالنور قوة للنفس شبهة بالنور بها تدرك النفس العلوم والعقل قوة من حيث تاثيره في ترتيب المبادي وتهيئة المعدات والتصرف فيها وقابلية من حيث ان الفيضان بالهام الباري تعالى وقوله بدوه الخ يريد به ان بداية الادراك العقلي هو نهاية ادراك الحواس الخمس الظاهره فعلم منه ان لادراك الحواس بداية كما له نهاية وان للادراك العقلي نهاية كما كان له بداية فبداية ادراك الحواس هو ارتسام المحسوس في احدى الحواس الظاهره ونهايته ارتسام المحسوس في الحواس الباطنة وهي خمس ايضا الحس المشترك وهو قوة تجتمع فيها صور جميع المحسوسات والخيال وهو قوة تجتمع فيها مثل المحسوسات وتبقى بعد الغيبة عن الحس المشترك فهي خزانته والوهم وهو قوة بها يدرك المعاني الجزئية الغير المحسوسة اعني التي لم تتادى اليها من طرق الحواس وان كانت موجودة في المحسوسات كعداوة زيد وصداقة عمرو والحافظ وهي قوة تحفظ المعاني الجزئية التي ادركها الوهم فهي خزانته بمنزلة الخيال للحس المشترك والمفكره وهي قوة بها يقع التركيب والتفصيل بين الصور المحسوسة الماخوذة من الحس المشترك والمعاني المدركة بالوهم كانسان له راسان او عديم الراس وهذا معنى اخذه المدركات من الطرفين وهذه القوة تستعملها

النفس

النفس على اي نظام ارادته فان استعملتها بواسطة القوة الوهمية وحدها سميت متخيلة وان استعملتها بواسطة القوة العقلية وحدها او مع الوهمية سميت مفكره وهذا نهاية درك الحواس ومنه مبدا الادراك العقلي فانه اذا ارتسمت الصور والمعاني واخذت المفكره اياها من الطرفين تنتزع النفس الناطقة من المفكره صورا ومعاني كلية لانها بالتصرف والتفكر في الاشخاص الجزئية تكتسب استعدادا تنتزع الكليات من الجزئيات فيحصل لها صورة الانسان الكلي وصورة العداوة الكلية وتنتزع من حرارة هذه النار ان كل نار حاره وتستدل من الاثار واللوازم على المؤثرات والملزومات كما تستدل لها بتغيرات العالم على ان له صانعا قديما غنيا عما سواه بريئا عن النقايص سبحانه وتعالى واما نهاية الادراك العقلي فهي المرتبة الرابعة من قوى النفس وهو مرتبة العقل المستفاد وذلك لان النفس في مبدا الفطرة خالية عن العلوم مستعدة لها وتسمى ح عقلا هيولانيا تشبيها لها بالهيولى الاولى الخالية في نفسها عن جميع الصور القابلة لها وذلك بمنزلة استعداد الطفل للكتابة ثم اذا ادركت الضروريات واستعدت لحصول النظريات سميت عقلا بالملكة لحصول ملكة الانتقال كاستعداد الامي لتعلم الكتابة وهذه المرتبة الثانية هي مناط التكليف ويختلف مراتب الناس فيها بحسب اختلاف درجات الاستعداد ثم اذا ادركت النظريات وحصل لها القدرة على استحضارها متى شاءت من غير تجشم كسب جديد سميت عقلا بالفعل لشدة قربه من الفعل وذلك بمنزلة استعداد القادر على الكتابة الذي لا يكتب وله ان يكتب متى شا واذا كانت النظريات حاضرة عندها مشاهدة لها سميت عقلا مستفادا لاستفادة هذه القوة من العقل الفعال كما سيجي وذلك بمنزلة الشخص حين يكتب بالفعل وهذه نهاية مرتبة العقل النظري ثم الظاهر ان هذه المذكورات اسامي لقوى في النفس الناطقة هي مبدا لتلك الاستعدادات كما في شرح المقاصد هذا ويطلق العقل عند الحكما على الجوهر المجرد الغير المتعلق بالجسم تعلق التدبير والتصرف وهو اول ما صدر عن الواجب سبحانه عندهم واليه الاشارة بقوله عليه الصلاة والسلام اول ما خلق الله العقل وهو مصدر عقل الفلك الاول ثم صدر الثاني من الاول والثالث من الثاني

وهلم جرا الى الفلك التاسع اعنى فلك القمر فتكون العقول التسعة صادرة فى الحقيقة عن العقل الاول الذى هو المصدر فى زعمهم بناء على ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وهذا غير مراد هنا كما يشعر به كلام التوضيح لما ان المراد عقل الراوي والمكلف كما فى التلويح نعم يجوز ان يراد الاثر الفايض عن العقل الاول على النفوس الانسانية فان هذا الاثر وان كان مبداه القريب هو العقل العاشر المسمى عندهم بالعقل الفعال فان نسبته الى النفوس نسبة الشمس الى الابصار فيه يحصل الاشراق الا ان الجوهر المجرد اعنى العقل الاول هو المصدر فالتاثير منه فى الحقيقة بزعمهم وعرف العقل فى المنار والتوضيح بانه نور يضيء به طريق يبتدا به من حيث ينتهى اليه درك الحواس فذكر الشارحون رجوع الضمير فى اليه الى حيث ورد فى التلويح بان حيث لازم للظرفية وعود الضمير اليه لم يعهد واختار عوده الى الطريق وان المراد ان العقل نور يضيء به الطريق الذى يبتدا به فى الادراكات من جهة انتهاء ادراك الحواس الى ذلك الطريق بمعنى انه لا مجال فيه لادراك الحواس وهو طريق ادراك الكليات من الجزئيات والمغيبات من المشاهدات بان طريق ادراك المحسوسات مما يسلكه العقلاء والمجانين بل البهايم ثم اذا انتهى ذلك الطريق واريد سلوك طريق ادراك الكليات والاستدلال على المغيبات لم يكن بد من قوة يتمكن بها من سلوك ذلك الطريق فاذا ابتدا به وشرع فيه ورتب المقدمات على ما ينبغى تبدى المطلوب للنفس بفيض الملك العلام ومن هذا يندفع ما اورد من ان المعقولات الثوانى وهى التى لا يحاذى بها امر فى الخارج قد تكون مبدا لمعقولات اخر فلا يصدق ان مبدا هذه المعقولات من حيث ينتهى درك الحواس ووجه الاندفاع ان المراد من الانتهاء انه لا مجال فيه لادراك الحواس على ان كون المعقولات الثوانى مبدا قريبا لما بعدها لا ينفى كون منتهى الحواس مبدا للعقل النظرى وان بلغ اقصى المراتب اعنى مرتبة العقل المستفاد لان ذلك المنتهى مبدا قريب للعقل بالملكة وبعيد وابعد لما وراء ذلك فتامل

والكامل المراد وهو الشرط ... اي عقل بالغ ومنها الضبط

اى المراد من العقل هو الكامل منه وهو الشرط ثم فسره بعقل البالغ لان العقول

لما تفاوتت فى الاشخاص تعذر العلم بان عقل كل شخص هل بلغ المرتبة التى هى مناط التكليف فقدر الشارع تلك المرتبة بوقت البلوغ اقامة للسبب الظاهر مقام حكمه كما فى السفر والمشقة وذلك بحصول شرايط كمال العقل واسبابه بناء على تمام التجارب الحاصل بالاحساسات الجزئية والادراكات الضرورية وتكامل القوى الجسمانية واحترز به عن عقل الصبى لان الصبى الكامل التمييز لا يجتنب الكذب لعلمه بان لا اثم عليه فلا يكون خبره حجة ولان الشرع لم يجعله وليا فى امور دنياه ففى الدين اولى ولا يرد العبد فانه مقبول الرواية وان لم يكن وليا فى امورهم لان ذلك لحق المولى لا لقصور عقله نا فى التحرير والبلوغ شرط حين الاداء لا التحمل ولا تقديره فى زمن التحمل والمعتوه كالصبى فى التقرير وكذا الحكم اذا كان فاسقا او كافرا عند التحمل عدلا مسلما عند الرواية كما فى الشهادة وقوله ومنها اى من الشروط الاربعة الضبط

وحده ان يسمع الكلام ما ... يحقه ويفهم المراما
مع حفظه بالبذل للمجهود ... مصابرا لحافظ الحدود
مراقبا مذاكرا لا يعتمد ... اصلا عن النفس ولكن يجتهد
فيه الى الادا والعداله ... ان يستقيم بالغا كماله

الضبط لغة الاخذ بالجزم واصطلاحا ان يسمع الكلام حق السماع بان يعرف همته اليه ويقبل بكله عليه ويفهم معناه الذى قصد به لغويا كان او شرعيا مع حفظه للكلام ببذل المجهود فى ذلك مصابرا على الحفظ محافظا على حدود احكامه بان يكون عاملا بوجبه مراقبا له غير قانع ببعض ما القى اليه مذاكرا له بلسانه فان ترك المذاكرة يورث النسيان غير معتمد على نفسه كان يقول انا لا انساه بل يكون سيء الظن بنفسه ولذا كان ابن مسعود رضى الله عنه اذا روى حديثا جعلت ترايبه ترتعد لسوء ظنه بنفسه مع انه فى اعلى درجات الضبط والعدالة فلا يعتمد على نفسه ولكن يجتهد فى كل ما قلنا الى حين ادائه هذا وفى التوضيح وانما شرطنا حق السماع هنا لا فى القرآن لان المعتبر فى نقله نظمه فلهذا يبالغ فى حفظه عادة بخلاف الحديث على انه قد ينقل بالمعنى حتى لو لم يبالغ فى حفظه كان كافيا ولانه محفوظ لقوله تعالى وانا له لحافظون وقوله والعدالة عطف على الضبط اي ومن الشروط العدالة ثم فسرها بقوله ان يستقيم بالغا كماله

اي بالغ الحال ذلك والعدالة هي الانزجار عن محظورات دينه وهي متفاوتة واقصاها
ان يستقيم كما امر وهذا لا يكون الا للنبي عليه الصلاة والسلام فاعتبر ما لا يؤدي الى الحرج وهو
الذي فسره بقوله

اي رجحان عقله والدين على الهوى للاخذ باليقين
فان يكن مرتكبا كبيره او ان اصر ذا على صغيره
اذ ذ يكون ساقط العداله لتهمة تكون في ذي الحاله

لانه يكون متهما بالكذب فلا تقبل رواية الفاسق وانما قيد في الصغيرة بالاصرار لان
من ابتلي بشيء منها من غير اصرار عدل اذ التحرز عن الجميع متعذر عادة فاشتراطه جميعها
سد لباب الرواية ثم حد الاصرار ان تتكرر منه تكررا يشعر بقلة المبالاة بدينه اشعار
ارتكاب الكبيرة كما في التقرير والكبائر على ما روى ابن عمر سبع الاشراك بالله تعالى وقتل
النفس المؤمنة وقذف المحصنة والفرار من الزحف واكل مال اليتيم وعقوق الوالدين المسلمين
والالحاد في الحرم اي الظلم وفي بعض الروايات اليمين الغموس وزاد ابو هريرة اكل الربا
وعن علي رضي الله عنه انه اضاف الى ذلك السرقة وشرب الخمر ونقل ابن نجيم عن الحلي
ان الكبائر ليست محصورة فيما عدده وما ورد من انها سبع محمول على بيان المحتاج اليه
في وقت ذكره وقد قال ابن عباس هي الى السبعين اقرب وعن سعيد بن جبير هي الى السبعمائة
اقرب يعني باعتبار اصناف انواعها انتهى وزاد في الروض في عدد الكبائر ترك
الامر بالمعروف والنهي عن المنكر مع القدرة ونسيان القران والوقوع في اهل العلم وحملة القران
انتهى

دون الذي يكون فيه قاصرا كما بالاسلام يكون ظاهرا
بوقته مع اعتدال العقل فليس حجة بذاك النقل

اي ان المراد كمال ذلك دون الذي يكون قاصرا فيه كالعدالة التي يكون ثبوتها بظاهر الاسلام
واعتدال العقل فلا يكون خبر المستور حجة في باب الحديث والمراد غير المستور من الصدر
الاول والمراد به القرون الثلاثة كما تقدم لانه مقبول بشهادة النبي عليه الصلاة والسلام
بقوله خير القرون قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم وانما قيدنا بباب الحديث احترازا
عن القضاء بشهادة المستور فان ذلك جائز عند ابي حنيفة رحمه الله تعالى نظرا الى ظاهر العدالة

والرابع الاسلام ان يصدقا وان يقر مثلما قد حققا

بالله والصفات والاسماء ويقبل الشرع بلا امتراء

اي رابع الشروط الاسلام وهو التصديق اي اذعان القلب وقبوله لوجود الصانع ووحدانيته
وسائر صفاته ونبوة محمد عليه الصلاة والسلام وجميع ما علم مجيئه به بالضرورة على ما هو
معنى الايمان لغة الا انه قيد باشيا مخصوصة والتصديق هو التصديق المنطقي الذي
الذي هو احد قسمي العلم لظهور انه يطلب بالدليل ولا يطلب به سوى العلم وكونه مامورا
به ومقدورا اختياريا لا يستلزم ان يكون من مقولة الفعل البتة اذ معنى كون
المامور به اختياريا انه يصح تعلق قدرة العبد به وحصوله بكسبه واختياره سواء كان
في نفسه من الاوضاع والهيئات كالقيام والقعود والكيفيات كالعلم والنظر فاعلم
انه لا اله الا هو وانظروا ماذا في السموات والارض او الحركات والسكنات كالصلاة
او التروك كالصوم ومع ذلك فالواجب المقدور المثاب عليه بحكم الشرع هو نفس تلك
الامور لا مجرد ايقاعها فكون الايمان مامورا به اختياريا مقدورا مثابا عليه لا ينافي
كونه كيفية نفسانية يكتسبها المكلف بقدرته واختياره بتوفيق الله تعالى
على انه لو لزم كون المامور به هو الفعل بمعنى التاثير جاز ان يكون معنى الامر بالايمان
الامر بايقاعه واكتسابه وتحصيله كما في سائر الواجبات حسبما حققه التفتازاني
في شرح المقاصد ثم الاقرار ركن من الايمان على قول كثير من الفقهاء واليه مال شمس
الائمة وفخر الاسلام ونقل عن ابي حنيفة واصحابه رحمهم الله تعالى فلا يثبت الايمان
الا بالتصديق والاقرار الا عند العجز والنصوص دالة على هذا وذهب كثير من الائمة
الى انه شرط لاجراء احكام الدنيا حتى لو صدق بالقلب ولم يقر باللسان مع تمكنه كان مؤمنا
عند الله تعالى قال في التلويح وهذا هو الاوفق باللغة والعرف الا ان في عمل القلب خفاء
فنيط الاحكام الدنيوية بدليله الذي هو الاقرار فهو اصل في احكام حتى لو اكره الحربي او
الذمي فاقر صح ايمانه في حق احكام الدنيا مع قيام القرينة على عدم التصديق ولو اكره
المؤمن على الردة لم يصر مرتدا لقيام العارض وهو الاكراه انتهى لكن نقل ابن
نجيم ان القول بصحة الايمان مع الاكراه في حق الذمي سهو كما في فتاوى قاضي
خان قال في المسايرة اتفق القائلون بعدم اعتبار الاقرار على انه يلزم المصدق
انه متى طولب به اتى به فان طولب فلم يقر فهو كفر عناد ونقل عن المسايرة ايضا

ان الايمان وضع وضع الهي امر الله به عباده ورتب على فعله لازما ماشا من خير بلا
انقضا وعلى تركه ضده بلا انقضا وهذا لازم الكفر وانه قد اعتبر في ترتب لازم الفعل
وجود امور بعدمها يترتب ضده كتعظيم الله تعالى وانبيائه وكتبه وترك السجود للصنم
والانقياد وهو الاستسلام الى قبول اوامره ونواهيه الذي هو معنى الاسلام وقد
اتفق اهل الحق انه لا ايمان بلا اسلام وبالعكس فعلى اعتبار هذه اجزاء لمفهوم الايمان
فيكون انتفا ذلك اللازم لانتفائها لانتفا الايمان وان وجد التصديق وعلى ما فيه
من انه نقل مفهوم اللغوي الذي هو مجرد التصديق الى مجموع امور هو منها ويمكن
اعتبارها شروطا ينتفي الايمان لانتفائها مع وجود التصديق وصرح في المسايرة
بان المختار اعتبارها شروطا لاعتبار الايمان شرعا والمراد من الاسما الالفاظ الدالة
على الذات الموصوفة بصفة كالرحمن وبالصفات المصادر التي يحصل وصف الله تعالى
باسما فاعليها كالرحمة والعلم والعزة ثم الصفة على نوعين صفة الذات وصفة فعل
لانه اما ان يجوز الوصف به وبضده او لا الثاني صفة الذات كالعزة والاول صفة
الفعل كالرحمة والغضب يقال رحم الله المومنين كما يقال غضب الله على الكافرين
كما في العناية والمراد بقبول الشرع الانقياد لجميع ما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم كما قدمنا
وليس ذكر التصديق يغني عن هذا كما ظن لما عرفت من ان التصديق المنطقي وانه يجامع
الكفر عنادا فلا بد في الايمان من الانقياد والاستسلام لاحكام الشرع وانه يلزم المصدق
انه متى طولب به اتى به كما قدمنا

وشرط بيانه اجمالا فيكتفى بذلك لا تفصيلا

اي شرط قبوله وابتداء بيان ما ذكرناه اجمالا ولا يكتفي بالظاهر وهو النشاة بين ابوين
مسلمين فلا بد من البيان اجمالا عند الاستيصاف فيقال له اتومن بالله وصفاته
وان ما جاء به محمد صلى الله عليه وسلم حق فاذا قال نعم حكم باسلامه في الظاهر فان وافق
ما في قلبه كان مومنا عند الله والا لا ومن استوصف فقال لا اعرف ما تقول فليس
مومنا قال محمد في الجامع الكبير في الصغيرة بين ابوين مسلمين اذا لم تصف الاسلام
حتى ادركت فلم تصف تبين من زوجها لانها كانت مسلمة تبعا وقد انقطعت
التبعية فكان ذلك جهلا منها بالصانع وهو كفر فتصير مرتدة فالاحتراز ان تلقن عند

البلوغ وعلى الزوج الاحتياط بالنظر حين تزف اليه والمراد بجهلها عدم الاعتقاد في
نفس الامر وليعلم ان امارات الاسلام تقوم مقام البيان كالصلاة بجماعة لقوله
عليه الصلاة والسلام اذا رايتم الرجل يعتاد الجماعة فاشهدوا له بالايمان وقوله عليه الصلاة
والسلام من صلى صلاتنا واستقبل قبلتنا واكل ذبيحتنا فاشهدوا له بالايمان وما
ذكرناه من تعريف الاسلام هو على وفق ما في المنار وغيره واعترضه القاآني بان
اثبات الصفات مما لا يتعلق به ايمان ولا كفر باتفاق المتكلمين وحديث الاعرابي
ينافيه حين قال اني رايت الهلال فقال له عليه الصلاة والسلام اتشهد ان لا اله الا الله
وان محمدا رسول الله قال نعم فقال عليه الصلاة والسلام يا بلال اذن في الناس ان
يصوموا غدا انتهى وانت خبير بان اثبات الصفات على ما ذهب اليه الاشاعرة
وكذا نفيها على ما ذهبت اليه المعتزلة وغيرهم مما لا يتعلق به الايمان ذكره المتكلمون
واما اثباتها بمعنى ان يوصف الله تعالى بها على الاجمال كقولنا الله عليم وله علم
رحيم وله رحمة وقوي وله قوة فمما لا بد منه ونفيه كفر قال الله تعالى او لم يعلم
كتبه برحمته من يشا ان القوة لله جميعا ونحو ذلك من الاسما والصفات مما
لا ينكره اهل السنة ولا المعتزلة وقد عرفت ان المراد من التصديق المنطقي وهو احد
قسمي العلم والعلم بحقيقته جل سلطانه غير واقع للبشر على ما عليه جمهور المحققين
كما بينه في شرح المقاصد من ان ما يعلم منه سبحانه للبشر هو الوجود بمعنى انه كائن
في الخارج والصفات بمعنى انه حي عالم قادر والسلوب بمعنى انه واحد ازلي ابدي ليس
بجسم ولا عرض وما اشبه ذلك والاضافات بمعنى انه خالق ورازق ونحوهما فالعلم
به انما هو العلم بما هو عليه من الصفات والاسما ويكتفي في ذلك بالاجمال لتعذر
التفصيل وحديث الاعرابي اقوى شاهد على الاكتفا بالبيان الاجمالي لان العلم بانفراد
الله بالالوهية علم بصفة ضمنت صفات جليلة اجمالا والحاصل لا سبيل لنا الى العلم
به سبحانه الا من حيث صفاته واسمائه تقدس وتعالى وليس نفي الصفات كما ذهب
اليه اهل الاعتزال بمعنى سلبها عنه راسا بمعنى انه ليس له سبحانه علم مثلا كيف وقد
اضيفت اليه سبحانه فيما تلوناه من الايات ولا معنى لنسبة شي الى شي سوى ثبوته له
بل معناه كما في المواقف ان ذاته تعالى يترتب عليها ما يترتب على ذات وصفة مثلا

وانك ليست كافية فى انكشاف الاشيا عليك بل تحتاج فى ذلك الى صفة تقوم بها بخلاف ذاته تعالى فانها لا تحتاج الى صفة زايدة تكون موجودة فى الخارج قايمة بها بل المعلومات منكشفة عليه تعالى باسرها لاجل ذاته قال بعض المحققين ان احاطة الذات علما بجميع الاشيا على وجه التفصيل من غير توقف فى ذلك على وجود امر آخر زايد عليها متحقق فى الخارج كاف فى اطلاق القول بتلك الصفة حتى ان بعض الحكما قايل بان معنى كون الانسان عالما احاطة نفسه الناطقة بالمعلوم من غير وجود صفة زايدة انتهى فتبين ان اثبات صفة العلم مثلا له تعالى لا بد منه فى الايمان لكن اثباتا اجماليا واما اثباته بمعنى انه صفة موجودة قايمة بذاته او بمعنى انكشاف الاشيا له سبحانه من غير وساطة شي آخر فغير لازم فى الايمان

الغالي

قال

فكافر او فاسق لا تقبل كذلك الصبي والمغفل

كذلك المعتوه ثم الثاني في الانقطاع تحت نوعان

تفريع على الشروط المتقدمة اي فلا يقبل خبر الكافر لعدم الاسلام والفاسق لعدم العدالة وشرط ان يكون ما فعله حراما فى اعتقاده ولذا قال فى التحرير واما شرب النبيذ واللعب بالشطرنج واكل متروك التسمية عمدا من مجتهد او مقلد فليس بفسق نعم فيه بحث ولا يقبل خبر الصبي والمعتوه لعدم كمال العقل والمغفل وهو الذي اشتدت غفلته لعدم الضبط واما الحرية والبصر وعدم الحد فى قذف والعدد فتختص بالشهادة ولا تشترط الذكورة فكان اصحاب النبي يرجعون الى ازواجه فيما اشكل عليهم وقال عليه الصلاة والسلام خذوا ثلثي دينكم من هذه الحميرا يعني عايشة رضي الله عنها وقوله ثم الثاني اي الثاني من الاقسام الاربعة المختصة بالسنن فى الانقطاع اي انقطاع الحديث عن الرسول عليه الصلاة والسلام وهو نوعان كما قال

فظاهر وان هذا المرسل اي ليس ذا وسايط اذ ينقل

المرسل بفتح السين من الارسال وهو عدم التقييد فالمرسل فى الاصطلاح ما لم يذكر راويه واسطة بينه وبين الرسول كما يقول قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم والمسند بخلافه قال فى التلويح وفى اصطلاح المحدثين ان ذكر الراوي الذي ليس بصحابي جميع الوسايط فالخبر مسند وان ترك واسطة واحدة بين الراويين فمنقطع وان

ترك واسطة فوق الواحدة فمعضل بفتح الضاد وان لم يذكر الواسطة اصلا فمرسل

فاذ صحابيا يكون المرسل فذاك بالاجماع حقا يقبل

كالحكم فى ثاني القرون عندنا وثالث القرون فيما بيننا

يعني اذا كان المرسل بكسر السين صحابيا قبل بالاجماع ولا عبرة بخلاف الاسفرايني ولا بما نقل عن الشافعي ان علم ارساله والصحابي من لقي النبي عليه الصلاة والسلام مسلما ومات على الاسلام وعند جمهور الاصوليين من طالت صحبته على طريق التتبع والاخذ عنه فهذا هو الصاحب عرفا ولذا لو حلف زيد انه ليس بصاحب عمرو وقد صحبه لحظة لا يحنث اذ العرف يخصص الاسم بمن كثرت صحبته ولا حد لتلك الكثرة بتقدير وذكر بعض المشايخ انها مقدرة بستة اشهر والبعض بسنة كذا في التحقيق وكذا الحكم فى القرن الثاني والثالث وهم التابعون وتابعو التابعين عندنا وعند مالك واحمد وهو قول الاكثر وقال الشافعي ان تقوى باسناد او ارسال مع اختلاف الشيوخ او قول صحابي او اكثر العلما او عرف انه لا يرسل الا عن ثقة قبل والا ثم المرسل على اربعة اوجه الاول ما ارسله الصحابي والثاني ما ارسله القرن الثاني والثالث وهما مقبولان كما بينا والثالث ما ارسله العدل فى كل عصر والرابع ما ارسل من وجه واسند من وجه كما اشار الى الاخيرين بقوله

اما الذي من دونهم فيقبل فيه خلافهم واما المرسل

من وجه ان ما سواه اسندا فذاك عند الاكثرين سددا

يعني ان المرسل ممن هو دون من ذكرنا فاختلفوا فيه فهو مقبول عند الكرخي غير مقبول عند ابن ابان واما الذي ارسل من وجه واسند من وجه فمقبول عند الاكثرين واطلقه يشمل ما اذا اسنده المرسل او غيره اما الاول فلاحتمال انه سمع الحديث ونسي المروي عنه وهو يعلم السماع يقينا فارسله اعتمادا عليه ثم تذكره فاسنده ثانيا وبالعكس فلا يقدح ارساله فى اسناده واما الثاني فلان عدالة المسند تقتضي القبول وارسال المرسل لا يقتضي عدم قبول اسناد المسند لجواز ان يكون المرسل سمعه مسندا فلا يقدح ارساله فى اسناد الآخر ثم القسم الثاني من الانقطاع وهو الباطن وذلك اما لامر يرجع الى نفس الخبر لكونه معارضا للكتاب او للخبر

المتواتر او المشهور او بكونه شاذا فيما تعم به البلوى واما الامر يرجع الى نفس الناقل لفقد احد الشروط واما الامر غير ذلك كاعراض الصحابة عنه وقد اشار الى تفصيله بقوله

وباطن فان لفوت الشرط   فهو على ما قد مضى بالضبط

يعني اذا كان الانقطاع لفوت شرط من الشروط المذكورة فهو على ما بينا من عدم القبول كخبر المعتوه والصبي وخبر المغفل وخبر الفاسق والمستور والمبتدع المكفر

وان بعرضه على الاصول   الا بان ذا خالف المنقول
في الذكر او في السنة المعروفه   او قصة مشهورة موصوفه
كذا اذا ما اعرض الصدر الاول   عنه فذا المردود ما به عمل

يعني اذا كان بعرضه على الاصول وهو راجع الى نفس الخبر بان خالف الكتاب كحديث فاطمة بنت قيس لا نفقة لمبتوتة لمخالفته للكتاب وهو قوله سبحانه اسكنوهن من حيث سكنتم من وجدكم اذ المراد انفقوا عليهن من وجدكم بدليل قراءة ابن مسعود رضي الله عنه اسكنوهن من حيث سكنتم وانفقوا عليهن من وجدكم وقراءته مسموعة منه عليه الصلاة والسلام او لمخالفته للسنة المشهورة كحديث شاهد ويمين يخالف المشهور وهو البينة على المدعي واليمين على من انكر فانه حصر جنس البينة على المدعي وجنس اليمين على المنكر فلا يجوز الجمع بين الشاهد واليمين على المدعي او لمخالفته لحادثة مشهورة بان ورد فيما اشتهر من الحوادث وعمت به البلوى كما روى ابو هريرة رضي الله عنه انه عليه الصلاة والسلام كان يجهر ببسم الله الرحمن الرحيم في الصلاة فانه لما شذ مع اشتهار الحادثة لم يعمل به لان شهرة الحادثة تقتضي ما به ثبت حكم الحادثة وكذا اذا اعرض عنه الصدر الاول وهم الصحابة رضوان الله تعالى عليهم اجمعين كحديث الطلاق بالرجال والعدة بالنساء فانهم مع اختلافهم في ان الطلاق هل هو معتبر بحال النساء كما هو المذهب عندنا او بحال الرجال كما ذهب اليه جماعة لم يحتجوا بهذا الحديث فكان مردودا

ثالثها بيان موضع الخبر   اعني محله الذي له صدر
فكان في ذلك تعشير   فان تكن لله حقا فالخبر
يكون حجة مطلقا به   وخالف الكرخي في العقوبه

اي الثالث من الاقسام المختصة بالسنن في بيان موضع خبر الواحد اي الموضع الذي جعل خبر الواحد حجة فيه سواء كان خبرا عن النبي عليه الصلاة والسلام او عن غيره والمراد من حقوق الله تعالى ما تعلق نفعه بالعامة عبادة او معاملة او عقوبة سواء كان خالصا او تعلق به حق العبد ايضا ليدخل حد القذف والقصاص فخبر الواحد يكون حجة فيه لما تقدم من الدلايل على قبول خبر الواحد من غير اشتراط العدد وخالف الكرخي في العقوبات وقال انها لا تثبت بخبر الواحد لان الحدود تندرئ بالشبهات ولنا ان المراد بالشبهة الشبهة في نفس السبب لا المثبت وخبر الواحد غالب الظن وهو كاف للعمل به حتى ان ابا يوسف ومحمدا رحمهما الله تعالى اوجبا حد الزنا في اللواطة بدلالة النص في الزنا ثم ما جعل فيه الخبر حجة خمسة انواع الاول ما كان حقا لله تعالى ما ليس بعقوبة والثاني ما كان حقا لله تعالى مما هو عقوبة كما بينا والثالث ما اشار اليه بقوله

وان يكن للعبد حقا ضمنا   محض الالزام فهو ههنا
كساير الاخبار فيه يشترط   ما كان شرطها على ذاك النمط
فالشرط ايضا فيها التعدد   كذا الولاية ولفظ اشهد

يعني اذا كان موضع الخبر من حقوق العباد وهي ما كان نفعه عايدا الى واحد بخصوصه متضمنا لمحض الالزام كالبيوع والاملاك المرسلة من غير ذكر السبب وكالنكاح والطلاق والعتاق فانه يشترط في ذلك ساير شرايط الاخبار من العقل والبلوغ والضبط والعدالة والاسلام في الشهادة على المسلم وشرط التعدد وهو رجلان او رجل وامراتان في غير الحدود والقصاص واما الزنا فالشرط اربع رجال وفي بقية الحدود والقصاص رجلان وفي الولادة والبكارة وعيوب النساء امراة واحدة وكذا شرط لفظة الشهادة فلو قال اعلم واتيقن لا تقبل ولذا لا تقبل شهادة الاخرس واما شهادة المراة فيما لا يطلع عليه الرجال فخارجة عن اشتراط التعدد ولفظ الشهادة ذكره الزيلعي والمراد بالشرط ما لا بد منه فيعم الركن اذ لفظ الشهادة ركن وشرط التفسير ايضا فلو قال اشهد مثل شهادته لا تقبل كما في الخلاصة ويشترط الولاية اي الحرية فلا شهادة للعبد وقت الاداء ولو مكاتبا او مدبرا او ام ولد قال في التوضيح والشهادة بهلال الفطر من هذا القسم

لما فيه من خوف التزوير يعني بخلاف الصوم ومن هذا القسم الاخبار بالحرمة في الا[م]
فان حرمة الفرج وان كانت من حقوقه تعالى لكن ثبوتها مبني على زوال الملك الذي
هو حق العبد بخلاف الاخبار بحرمة الطعام والشراب حيث يثبت بخبر الواحد
لان الحل والحرمة فيما سوى البضع مقصود بنفسه ولذا يثبت الحل بدون ملك المحل
في الطعام المباح وتثبت الحرمة مع قيام ملك المحل كما اذا اخبره عدل بان اللحم ذبيحة
مجوسي يحرم عليه الاكل مع بقاء ملكه حتى لم يكن له الرجوع على بايعه فالاخبار به
اخبار بامر ديني ومن هذا القسم الاخبار بالرضاع فلا تثبت الا بشهادة رجلين او
رجل وامراتين لان ثبوت الحرمة لا يقبل الفصل عن زوال الملك في باب النكاح وابطال
الملك لا يثبت الا بشهادة رجلين بخلاف الاخبار بحرمة اللحم لان حرمة التناول تقبل
الفصل عن زوال الملك فاعتبر امرا دينيا كذا في الهداية من الرضاع وذكر في
الكراهية ان هذا اذا كان الاخبار بقاطع مقارن واما بالقاطع الطاري فيقبل
خبر الواحد كما اذا كانت المنكوحة صغيرة فاخبر الزوج انها ارتضعت من امه
او اخته فانه يقبل قول الواحد فيه لان القاطع طاري على العقد والاقدام
الاول يدل على انعدامه فلم يثبت المنازع بخلاف ما اذا كانت المنكوحة كبيرة لانه
اخبر بفساد مقارن للعقد والاقدام على العقد دل على صحته وانكار فساده
فيثبت المنازع وقد استفيد من تعليلهم لعدم قبوله في الرضاع بما فيه من ابطال الملك
انه لو اخبر عدل قبل النكاح بالرضاع تثبت به الحرمة صرح به قاضي خان كما نقله ابن
نجيم والرابع ما اشار اليه بقوله

فحيث لا الزام فيه فالخبر * من واحد له ثبوت معتبر
ويشترط التمييز لا محاله * وليس شرطاها هنا العداله

يعني اذا كان محل الخبر لا الزام فيه اصلا فانه يثبت باخبار الاحاد وذلك كالوكالة
والمضاربات في التجارة والرسالات في الهدايا والودايع والامانات اذ لا الزام
فيها اذ هي بطريق التخيير فيشترط فيها خبر كل مميز عدلا كان او غير عدل
صبيا كان او بالغا كافرا كان او مسلما حتى اذا اخبره صبي مميز او كافر او فاسق
ان فلانا وكله او ان مولاه اذن له في التجارة جاز له ان يشتغل بالتصرف بناء على

خبره

خبره وذلك بوجوه ثلاثة احدها عموم الضرورة الداعية الى سقوط الشرايط المذكورة
سوى التمييز فان الانسان قل ما يجد المستجمع لتلك الشرايط في كل زمان ومكان يبعثه
الى وكيله او غلامه ولا دليل مع السامع يعمل به سوى هذا الخبر فلو شرط الجميع لضاق
الامر على الناس وتعطلت المصالح فسقط اشتراطها للضرورة وثانيها ان اعتبار
هذه الشروط لترجيح جانب الصدق في الخبر ليصلح للالزام والتصرف هنا غير لازم
فلا حاجة الى اعتبارها وثالثها ان هذه حالة مسالمة وانما يحتاج الى الشرايط في
المنازعة المودية الى التزوير والتلبيس فسقط اعتبارها عند المسالمة حتى لو اخبر ان
هذا العبد لي وانه كان غصبا في يد فلان فتاب من غصبه ورده الي جاز للسامع ان
يعتمد على خبره ويشتريه منه اذا وقع في قلبه صدقه لان الرد بعد التوبة ليس
سبب للضمان بخلاف ما لو قال اخذته منه فليس للسامع الاعتماد لانه يشير الى
المنازعة اذ الاخذ سبب الضمان ذكره القاآني ثم اشار الى الخامس بقوله

وان يوجد دون وجه ملزما * فواحد الاثنين قد تحتما
تعدد هنا او العداله * عند الامام للخبر لا محاله

يعني اذا كان محل الخبر فيه الزام من وجه دون وجه تحتم احد الامرين اما العدد او
العدالة عند ابي حنيفة رحمه الله تعالى فلا يقبل خبر الفاسق والمستور الواحد عملا
بالشبهين لان شبه الالزام يوجب اشتراطهما وعدمه يوجب عدمه فقلنا
باشتراط احدهما وقالا لا يشترط سوى التمييز لانه من المعاملات والخلاف في
الخبر الفضولي اما الوكيل والرسول فلا يشترط فيهما الا التمييز لان عبارتهما
عبارة الموكل والمرسل وهذه خمسة مسايل ذكرها محمد رحمه الله تعالى عزل الوكيل
وحجر المادون والاخبار للسيد بجناية عبده والشفيع بالبيع والمسلم الذي لم
يهاجر الينا بالشرايع وقاس المشايخ عليها اخبار البكر بالنكاح كما في فتح القدير
وزاد في الظهيرية الاخبار بالعيب كما اذا اخبر عدل بان هذه العين معيبة فاقدم
على شرايها فانه يكون رضا بالعيب وان كان المخبر فاسقا وقد يزاد ثامنة وهي
فسخ الشركة والمضاربة وقد يقال انهما من قبيل عزل الوكيل وجه كونه الزاما في العزل
والحجر والفسخ انه يبطل عمله في المستقبل وليس بالزام من حيث ان الموكل او المولى

يتصرف فى حقه والالزم فى البكر نفاد النكاح عليها المقتضى لمنعها من التزوج
فى المستقبل وعدمه من حيث انها يمكنها فسخه وتت الاخبار وفى الشفيع يلزمه
سقوط الشفعة على تقدير سكوته لا على تقدير الطلب والسيد على تقدير عتق
الجاني يلزمه الارش لا على تقدير عدمه والمسلم الذي لم يهاجر يلزمه القضاء على
تقدير عدم الادا لا على تقديره

وراع الاقسام فى نفس الخبر   ذا اربع اقسام عند النظر

الخبر جملة دالة على مطابقة الخارج واما عدمها فليس من مدلوله ولا محتمل لفظه وانما
يجوز العقل ان مدلوله غير واقع كما حققه العلامة فى المطول والانشا جملة لا دلالة
لها على مطابقة خارج ولا حكم فيها بمعنى ادراك ان النسبة واقعة او لا وانما يأتى من
تقسيم الخبر فليس باعتبار الوضع بل باعتبار الخارج

قسم يحيط علمنا بصدقه   مثل النبي اذ حكى بنطقه
وما يحيط علمنا بكذبه   كما ادعى فرعون شان ربه
وما على السوا اى للصدق   والكذب كالاخبار من ذى الفسق

اي قسم يحيط العلم بصدقه كاخبار الانبيا عليهم الصلاة والسلام وقسم يحيط العلم
بكذبه كدعوى فرعون الربوبية وقسم يحتمل الصدق والكذب على السواكخبر
الفاسق فيجب التوقف فيه قال الله تعالى اذا جاكم فاسق بنبا فتبينوا وقد تقدم انه
لا يتوقف فى خبره فيما لا الزام فيه

وما يكون راجحا ذا الفقط   كالعدل اذ يحوى شروطا تشرط

اى قسم ترجح صدقه على كذبه كخبر العدل المستجمع للشروط السابقة فيجب العمل بقوله
ثم المقصود ههنا بيان كيفية السماع والضبط والتبليغ كما اشار الى ذلك بقوله

ثم لذا النوع هنا جوانب   ثلاثة فللسماع جانب
فان يكن من جنس الاستماع   فذا عزيمة بلا نزاع
وذا بان يتلى على المحدث   كذا عليك ان تلى فحدث

يعنى اذا كان من جنس السماع فهو عزيمة اى اصل وهو على اربعة اقسام ان يتلى
على المحدث بكسر الدال ويتلى بالبنا للمجهول فيشمل قراءة الراوى على الشيخ او قراءة

غيره

١٦٦

غيره وهو يسمع واطلقه فشمل ما اذا اعترف الشيخ او سكت بلا مانع لان العرف انه
تقرير واطلق فى القراءة فشمل قراءته من كتاب او حفظ ومثله ان تلاه المحدث عليك
من كتاب او حفظ واختلف فى ان اي النوعين ارجح فرجح الاكثر الثانى فانه طريقته
عليه الصلاة والسلام ورجح ابو حنيفة رحمه الله تعالى الاول لزيادة عنايته بنفسه
فيزداد ضبطا للمتن والسند وعن ابى حنيفة انهما يتساويان فان حدث من
حفظه ترجح

كذا اليك بالكتاب ان كتب   اذ يكون ذا على رسم الكتب
محررا حدثنى فلان   على الذى جرى عليه الشان
فانه بصل هذا الكتاب منى   فانهم وحدث الحديث عنى
فذاك كالخطاب والرسالة   تعد مثله بهذى الحالة

يعنى كذلك اذا كتب المحدث اليك كتابا على رسم الكتب وهو ان يكون محتوما مختوما
معروفا معنونا يعنى يكتب قبل التسمية من فلان بن فلان الى فلان بن فلان ثم يبدا
بالتسمية ثم بالثنا ويذكر فيه حدثنى فلان عن فلان على ما جرى به شانهم يعنى الى ان قال
عن النبي عليه الصلاة والسلام ويذكر متن الحديث ثم يقول فيه اذا بلغك كتابى هذا
وفهمته فحدث به عنى بهذا الاسناد فهذا الكتاب من الغايب كالخطاب وكذلك تعد
الرسالة مثل الكتاب على هذا النهج فان الرسالة من الغايب كالكتاب فى جواز الرواية
وذلك ان يقول المحدث للرسول بلغ عنى فلانا انه قد حدثنى بهذا الحديث فلان
ابن فلان ويذكر اسناده فاذا بلغك رسالتى هذه فاروه عنى بهذا الاسناد

كل يكون واضح المحجة   اذ يكون ثابتا بالحجة

يعنى يكون كل من الكتاب والرسالة واضح الطريقة خلفا عن النوعين الاولين اذا
ثبتا بالحجة اي بالبينة كما فى كتاب القاضى وعند العامة لا حاجة الى البينة بل يكفى
ان يكون المكتوب اليه عارفا بخط الكاتب ويغلب على ظنه صدق الرسول قال فى التحرير
وضيق ابو حنيفة بالبينة ولو يلزم كتاب القاضى لاختلاف الداعى فيه قال فى التوضيح
والمختار فى الاولين ان يقول حدثنا وفى الاخريين اخبرنا

ورخصة تكون بالاجازه   بلا استماع ثم بالاجاره
مشافها او كتابه اياه   فذاك ان يعلم بما حواه

صحت والا فتصح ههنا   وجانب الحفظ كما قد بينا

هذا هو القسم الثانی من قسمی طرف السماع وهو الذی لا استماع فیه كالاجازة وهی ان یقول المحدث لغیره قد اجزت لك ان تروی عنی هذا الكتاب الذی حدثنی به فلان او جمیع مسموعاتی ان كان عندك ویبین اسناده والمناولة وهی ان یعطی الشیخ كتاب سماعه بیده الی المستفید فیقول هذا كتابی وسماعی عن شیخی فلان وقد اجزت لك ان ترویه عنی والمناولة تاكید للاجازة لان مجرد المناولة بدون الاجازة غیر معتبرة والاجازة بدونها معتبرة وتجوز الاجازة لمعدوم كان یقول اجزت لفلان ولمن یولد له ما تناسلوا ثم المجاز له ان كان عالما بما فی الكتاب الذی اجازه روایته تصح الاجازة والا ای اذا لم یكن المجاز له عالما بما فی الكتاب فلا تصح الاجازة بالاتفاق ولو اجاز للمجاز له بان یقول اجزت لك مجازاتی فالصحیح انه جائز وقوله وجانب الحفظ مبتدا خبره قوله

عزیمة ای ما الی الاداء   یكون محفوظا بلا امتراء

هذا هو الطرف الثانی من الاطراف الثلاثة المتعلقة بنفس الخبر وهو طرف الحفظ وهو نوعان عزیمة وهی ان یحفظ المسموع من وقت السماع الی وقت الاداء والنوع الثانی ما قال

ورخصة اذا الكتاب یعتمد   فان تذكر الذی لم یجد

فذاك حجة بلا كلام   وحیث لا فلا لدی الامام

یعنی الرخصة ان یعتمد الكتاب قال فی التوضیح واما الكتاب فقد كان رخصة فانقلب عزیمة فی هذا الزمان صیانة للعلم فان نظر فی الكتاب وتذكر ما كان مسموعا له صار كانه حفظ الی وقت الاداء فان التذكر كالحفظ یكون حجة سواء كان خط هو او خط رجل معروف او مجهول كما فی التوضیح وحیث لم یتذكر حین النظر فیه فلا یكون حجة لعدم حل الروایة فلا تحل الروایة والعمل بهذا عند ابی حنیفة رحمه الله تعالی سواء كان خطه او خط الثقة تحت یده او ید امینه وعلی هذا رؤیة الشاهد خطه فی الصك فانه تذكر حل له ان یشهد والقاضی فی السجل

وجانب الاداء العزیمة   فیما هنا اداؤه معلومة

باللفظ والمعنی بغیر ما خلل   ورخصة اداه بمعناه نقل

یعنی والطرف الثالث طرف الاداء والعزیمة فیه ان یؤدی علی الوجه الذی سمع بلفظه ومعناه

من غیر

١٦٤

من غیر تغییر لقوله علیه الصلاة والسلام نضر الله وجه امرء سمع منی مقالة فوعاها واداها كما سمعها فرب حامل فقه الی غیر فقیه ورب حامل فقه الی من هو افقه منه وللتبرك بنظم الشریف والحدیث لبیان الافضلیة والرخصة ان ینقله بمعناه لان الضرورة داعیة الیه لاجل النسیان ولما روی ان الصحابة رضوان الله تعالی علیهم اجمعین قالوا یا رسول الله انا نسمع منك الحدیث ولا نقدر علی تادیته كما سمعنا قال اذا لم تحلوا حراما ولم تحرموا حلالا واصبتم المعنی فلا باس به ولاتفاق الصحابة علی قولهم امرنا رسول الله بكذا ونهانا عن كذا ولم ینقلوا اللفظ الذی تلفظ به النبی علیه الصلاة والسلام

وان یكن محكما لا یحتمل   سواه بالمعنی یجوز ان نقل

لمن له فی اللغة التبصر   فانه فیه یؤمن التغیر

ای اذا كان الحدیث محكما لا یحتمل غیره یجوز نقله بالمعنی لمن تبصر فی وجوه اللغة لانه لا یختلف معناه یؤمن فیه من التغیر بالزیادة والنقصان اذا نقله بعبارة اخری

وان یكن ظاهرا یحتمل   سواه لم یجز بمعنی ان نقل

الا لمن هو الفقیه المجتهد   لعلمه بكل ما به قصد

یعنی واذا كان الحدیث ظاهرا یحتمل سواه ای سوی معناه بان كان عاما یحتمل الخصوص او حقیقة یحتمل المجاز فلا یجوز نقله بالمعنی الا للفقیه المجتهد وهو من ضم الی علم اللغة العلم بالشریعة وطریق الاجتهاد لانه یعلم المقصود فیقع الامن من الخلل

وما یكون من جوامع الكلم   او مشكلا او مجملا فما علم

او ذا اشتراك لم یجز للكل   النقل بالمعنی بغیر نقل

جوامع الكلم هی الفاظ یسیرة جامعة لمعان كثیرة لا یقدر غیره علیه الصلاة والسلام علی تادیة تلك المعانی بعبارته كقوله علیه الصلاة والسلام الخراج بالضمان ولا ضرر ولا ضرار فی الاسلام والغرم بالغنم فما كان من جوامع الكلم او مشكلا او مشتركا او مجملا لا یجوز نقله بالمعنی للكل من غیر فرق بین المجتهد وغیره اما فی جوامع الكلم فعلیه اختلاف عندنا فاختار فخر الاسلام المنع وهو الاحوط لانه لا یؤمن الغلط فیه لاحاطته بمعان یقصر عنها عقول غیره واما فی المشكل والمشترك فلانه لا یفهم معناه الا بالتاویل وتاویله لا یكون حجة علی غیره وكذا ما فی المجمل

قوله عليه الصلاة والسلام الطلاق بالرجال فانه يحتمل ايجاد الطلاق واعتبار الطلاق
فالتاويل باحدهما ونقله بلا يكون حجة واما المجمل فلا يفهم مراده الا من جهة الراوي

اما اذا المروي عنه ينكر ∴ رواية كذا اذا لا يذكر
كذاك بعد ما روي اذا عمل ∴ خلافه او اللفظ ليس يحتمل
اذ يكون ساقطا به العمل ∴ واذ يكون قبل ما روي حصل
اما اذا ما كان تاريخ العمل ∴ هناك مجهولا فما جرح حصل
وان يعين منه بعض ما احتمل ∴ فانه لم يمتنع به العمل

شرع في بيان الطعن في الحديث من جهة الراوي وغيره فاذا انكر الراوي الرواية مطلقا سواء كان مكذبا بان قال ما رويت لك هذا الحديث قط او كذبت علي او انكر انكار هو بان قال لا اتذكر اني رويت لك هذا الحديث او لا اعرفه وقد اتفقوا على سقوط الرواية بالاول لان كلا منهما مكذب للآخر وهما على عدالتهما اذ لا يبطل الثابت بالشك واختلفوا في الثاني فاختار فخر الاسلام والقاضي ابو زيد والسرخسي السقوط كما هو قول ابي وهو فرع اختلافهما في الشاهدين اذا شهدا على القاضي بقضية وهو لا يتذكرها فعند ابي يوسف وقبله محمد كذا يسقط اذا عمل بخلافه بعد الرواية بما هو خلاف بيقين بان لا يحتمل ان يكون مرادا من الخبر يسقط العمل به لانه صار مجروحا كحديث عايشة رضي الله تعالى عنها ايما امراة نكحت بغير اذن وليها فنكاحها باطل ثم زوجت بعده ابنة اخيها عبد الرحمن وهو غايب وكحديث ابن عمر في رفع اليدين في الركوع قال مجاهد صحبت ابن عمر عشر سنين فلم اره يرفع يديه الا في تكبيرة الافتتاح كذا في التوضيح فان كان العمل بخلافه قبل الرواية او لم يعرف تاريخه بان كان مجهولا فلا جرح لانه في الاول كان مذهبا له ثم تركه وفي الثاني وقع الشك في سقوطه فيحمل على ان العمل قبلها فان عين الراوي بعض محتملاته بان كان اللفظ عاما فحمله على معنى خاص او مشتركا فحمله على احد معنييه فانه لا يمنع العمل به اي بظاهر الحديث فان تاويله لا يكون حجة على غيره فجاز لغيره ان يعمل بما رواه وذكر فخر الاسلام لهذا الاصل مثالين احدهما لنا والآخر للشافعي ليفيد ان هذا الاصل متفق عليه فالاول حديث ابن عمر رضي الله تعالى عنه على الاول المتبايعان بالخيار ما لم يتفرقا فانه يحتمل تفرق الابدان وتفرق الاقوال وحمله ابن عمر على

الاول

الاول وهو بمعنى المشترك فلا يبطل الاحتمال بتاويله فخالفناه والثاني حديث ابن عباس من بدل دينه فاقتلوه فقال ابن عباس لا تقتل المرتدة فخالفنا الشافعي في الخيار بظاهر الحديث لا بتاويل ابن عمر وخصصنا حديث ابن عباس بالنهي عن قتل النساء مطلقا لا لتخصيص ابن عباس كذا نقل عن التقرير

لكنما امتناعه عن العمل ∴ كما خلافه به الجرح حصل

يعني اذا امتنع الراوي عن العمل به كان مثل العمل بخلافه فيبطل حجته

وواحد الصحب اذا ما يعمل ∴ خلافه فالطعن فيه يحصل
اذ الحديث ظاهر لا يحتمل ∴ خفاءه على اولئك الاول

شرع في بيان الطعن من غير الراوي وهو نوعان كطعن من الصحابة وطعن من ايمة الحديث فالاول مثل حديث عبادة بن الصامت رضي الله تعالى عنه انه عليه الصلاة والسلام قال البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام تمسك به الشافعي رحمه الله تعالى وجعل النفي الى موضع مدة السفر من تمام الحد ولم يعمل ايمتنا رضوان الله تعالى عليهم به لان عمر رضي الله عنه تعالى عنه نفى رجلا فلحق بالروم مرتدا فحلف ان لا ينفي احدا ابدا فلو كان النفي حدا لما ترك فعرفنا ان ذلك بطريق السياسة وعلمنا ان الحديث لا يخفى عليهم لان اقامة الحد مفوض الى الايمة ومبني على الشهرة ومثال الحديث الذي من جنس ما يحتمل الخفاء حديث القهقهة في الصلاة رواه زيد بن خالد الجهني وروي ان ابا موسى الاشعري رضي الله تعالى عنه لم يعمل بحديث القهقهة وذلك لا يوجب جرحا لانه من الحوادث النادرة فاحتمل الخفاء على ابي موسى واشار الى الثاني بقوله

ومن ايمة الحديث ان صدر ∴ في الراوي طعن مبهم لا يعتبر
الا اذا فسرا هذا النقد ∴ وكونه جرحا عليه المتفق
اذ كان ممن بالنصيحة اشتهر ∴ لا عن تعصب وبغض قد صدر

يعني ان صدر من ايمة الحديث طعن في الراوي مبهم بان يقول هذا الحديث غير ثابت او منكر او مجروح او راويه متروك الحديث او غير عدل فانه لا يجرح الراوي لان العدالة اصل في كل مسلم نظرا الى العقل والدين لاسيما الصدر الاول فلا يترك بالجرح المبهم لجواز ان يعتقد الجارح ما ليس بجرح جرحا لكن اذا وقع مفسرا بما هو جرح

متفق عليه فانه يكون جرحا فلا جرح بالافعال المجتهد فيها كشرب النبيذ واللعب بالشطرنج والجرح الفاظ ككذاب ووضاع ونحوه ثم الجرح انما يعتبر ممن اشتهر بالنصيحة للدين والمسلمين دون التعصب والبغض كطعن الملحدين في اهل السنة والجماعة وكطعن من ينتحل مذهب الشافعي على بعض اصحابنا المتقدمين كما ذكر فخر الاسلام وقد شرطوا لصحة امامة الشافعي بالحنفي شروطا منها ان لا يكون متعصبا كما ذكره الزيلعي وظاهره ان التعصب في الدين كفر والا فالاقتدا صحيح وفي فتح القدير ان التعصب فسق يعني فلا يمنع صحة الاقتدا نقله ابن نجيم ::

:: ما جاء ذاك الطعن بالتدليس   في ذاك لم يجرح ولا التلبيس ::

التدليس لغة كتمان عيب السلعة عن المشتري وفي اصطلاح اهل الحديث كتمان انقطاع او خلل في اسناد الحديث مثل ان يقول حدثني فلان عن فلان ولا يقول قال حدثني فلان وسموه عنعنة فقد عد بعض الناس الاسناد المعنعن من قبيل المرسل والمنقطع حتى يتبين اتصاله بغيره فالصحيح انه ليس بجرح لانه يوهم شبهة الارسال وحقيقته ليس بجرح فشبهته اولى والتلبيس ان يكنى عن راوي الاصل وهو المروي عنه او يذكر اسمه الذي عرف به ولم ينسبه الى ابيه او قبيلته وانما لم يكن جرحا لان الكناية عن الراوي لا باس بها صيانة له عن الطعن فيه وصيانة للطاعن عن الوقوع في الغيبة واختصارا في الكلام فلا جرح ::

:: وليس بالجرح هنا ان يركضا   مركوبه كالمزح لا تعرضا ::
:: او ان يكون سنه حديثا   لا منع من ان يروي الحديثا ::
:: كذاك ان لم يعتد الروايه   او يكثر الفقه مع الدرايه ::

اي ركض الدابة وهو حثها على العدو لا يصلح جرحا لانه من اسباب الجهاد وكذلك المزاح لانه امر ورد به الشرع لانه عليه الصلاة والسلام كان يمازح ولا يمازح الا حقا وكذا حداثة السن وهو الصغر عند التحمل لان كثيرا من الصحابة كانوا يروون في حداثة سنهم بشرط الاتقان عند التحمل في الصغر والعدالة عند الادا بعد البلوغ ولا يخفى ما في لفظ الحديث من الجناس التام وكذا عدم اعتياد الرواية لا يوجب جرحا لان المعتبر الاتقان فان ابا بكر رضي الله تعالى عنه لم يكن معتادا بالرواية وكذا الاستكثار

مسايل

مسايل الفقه كما ذكر بعض المحدثين في حق ابي يوسف رحمه الله تعالى انه كان اماما حافظا الا انه اشتغل بالفقه وهو لا يصلح جرحا لان ذلك دليل الاجتهاد وقوة الذهن

فصل في التعارض

هو لغة التمانع واصطلاحا اقتضا احد الدليلين ثبوت امر والاخر انتفاءه في محل واحد في زمان واحد اذا تساويا في القوة كما في الايتين او زاد احدهما على الاخر بوصف هو تابع واحترز باتحاد المحل عما يقتضي حل المنكوحة وحرمة الاخرى امها مثلا وباتحاد الزمان عما يقتضي حل المنكوحة قبل الحيض وحرمتها عند الحيض واحترز بالقيد الاخير عما اذا كان احد الدليلين اقوى بالذات كالنص مع القياس اذ لا تعارض بينهما واشترط في الوصف ان يكون تابعا لانه اذا قوي احدهما على الاخر بما هو غير تابع كالنص بالنسبة الى القياس فلا يقال ان هنا تعارضا ليطلب الترجيح بل يجب العمل بالنص قال صاحب التوضيح اذا ورد دليلان يقتضي احدهما عدم ما يقتضيه الاخر في محل واحد في زمن واحد فان تساويا قوة او كان احدهما اقوى بوصف هو تابع فبينهما معارضة والقوة المذكورة رجحان وان كان اقوى بما هو غير تابع فلا يسمى رجحانا فلا يقال النص راجح على القياس من قوله عليه الصلاة والسلام زن وارجح والمراد فضل القليل لئلا يلزم الربا في قضاء الديون فيجعل ذلك عفوا لانه لقلته في حكم العدم بالنسبة الى المقابل والعمل بالاقوى وترك الاخر واجب في الصورتين اي فيما اذا كان احدهما اقوى بوصف هو تابع وفيما اذا كان احدهما اقوى بوصف غير تابع ثم قال اعلم ان الاقسام ثلاثة الاول ان يكون احد الدليلين اقوى من الاخر بما هو غير تابع كالنص مع القياس والثاني ان يكون احدهما اقوى بوصف تابع كخبر الواحد الذي يرويه عدل فقيه مع خبر الواحد الذي يرويه عدل غير فقيه الثالث ان يكونا متساويين قوة ففي القسمين الاولين العمل بالاقوى وترك الاخر واجب واما الثالث فياتي ثم قال فالمعارضة تختص بالقسم الثاني والثالث اما الاول فبمعزل عنها وان كان العمل بالاقوى واجبا لكن لا يسمى هذا ترجيحا والترجيح انما يكون بعد المعارضة فيختص الترجيح بالقسم الثاني انتهى والفرق بين التعارض والتناقض ان التناقض يوجب بطلان نفس الدليل والتعارض

يوجب ثبوت الحكم من غير تعرض للدليل وان كان كل منهما مستلزما للآخر
يشترط فى تحقق التعارض كل ما لابد منه فى تحقق التناقض واقتصارهم على
ذكر اتحاد المحل والزمان زيادة توضيح وتنصيص على ما هو ملاك الامر فى باب التناقض
فانه كثيرا ما يندفع التوجيه باختلاف المحل والزمان كما ذكره المحقق التفتازانى فى
التلويح

ثم التعارض الذى بين الحجج يكون فيما بيننا ولا حرج

فى نفس الامر من معارضه بل لجهلنا تكون عارضه

يعنى لا تعارض فى نفس الامر بين ادلة الشرع لانه دليل الجهل والشارع منزه عنه
فلا معارضة فى نفس الامر وانما هى عارضة بالنسبة الينا لجهلنا بالناسخ والمنسوخ
يتوهم التعارض ولا تعارض فى نفس الامر فاذا ورد تعارض صورة فان علم
التاريخ كان المتاخر ناسخا للمتقدم والا يطلب المخلص فيجمع بينهما ما امكن ويسمى
عملا بالشبهين والا فكما سيأتى ثم التعارض كما تقدم نوعان معارضة ولا ترجيح فيه
ومعارضة مع ترجيح لان الدليلين اللذين يدل كل منهما على انتفاء ما اثبته الآخر
اما ان يتساويا وهو النوع الاول او يزيد احدهما على الآخر بما هو بمنزلة التابع
وهو النوع الثانى واما اذا زاد بوصف غير تابع كالنص مع القياس فلا معارضة
ولا ترجيح وقد يخص التعارض بالنوع الاول لانه المحتاج للنظر دون الثانى لوجوب
العمل بالراجح كما تقدم وعليه قوله

وركنها كما ترى تقابل فى حجتين بالسوا حاصل

اى ركن المعارضة كما ستعلم تقابل حاصل فى حجتين متساويتين اى لا رجحان لاحدهما
وهذا كما قال فى المنار وركن المعارضة تقابل الحجتين على السواء لا مزية لاحدهما
وقوله لا مزية لاحدهما تاكيد وجعله تاسيسا لاخراج النوع الثانى او ادخاله
كما فعله بعض الشارحين تكلف والمراد بالركن ما تقوم به المعارضة

والشرط الاتحاد فى المحل والوقت ثم حكم هذا الفصل

اى يشترط فى المعارضة اتحاد المحل والوقت كما قدمنا وقد تقدم ايضا انه يشترط
فى تحقق التعارض ما يشترط فى تحقق التناقض وان الاقتصار على ذكر هذين
الشرطين للتنصيص على ما هو ملاك الامر فى التناقض وليس المراد باتحاد

الزمان فى التناقض زمان التكلم بالقضيتين وانما المراد زمان نسبة القضيتين
حتى لو قيل فى زمان واحد زيد قايم الان زيد ليس بقايم غدا لم يكن تناقضا ولو
قيل زيد قايم وقت كذا ثم قيل بعد سنة انه ليس بقايم فى ذلك الوقت كان
تناقضا والمقصود هنا ان الدليلين انما يتعارضان بحيث يحتاج الى المخلص اذا
لم يعلم تقدم احدهما على الآخر اذ لو علم كان المتاخر ناسخا للمتقدم ولا شك ان
الدليلين المتدافعين لا يصدران من الشارع الا كذلك فى التلويح وقوله ثم حكم
هذا الفصل اى فصل المعارضة وهو مبتدا خبره قوله

ان المصير السنة ان بين آيتين ذى القضيه

اى حكم التعارض انه ان وقع بين آيتين فالمرجع السنة فيرجع اليها وكذا اذا
وقع بين آية وآيتين اذ لا ترجيح بكثرة الادلة مثال ما وقع بين آيتين قوله تعالى
فاقرؤا ما تيسر من القرآن وقوله تعالى واذا قرئ القرآن فاستمعوا له وانصتوا
تعارضا فى قراءة المقتدى فصرنا الى قوله عليه الصلاة والسلام من كان له امام
فقراءة الامام له قراءة ولا يعارض ذلك قوله عليه الصلاة والسلام لا صلاة الا بفاتحة
الكتاب لانه يحتمل ان يكون لنفى الفضيلة كذا نقل فى التقرير

وبين سنتين فالاقوال مما عن الصحب الى المآل

او القياس ثم ان عجز حصل فبالاصول كان ثمة العمل

يعنى اذا حصل تعارض بين السنتين فالاقوال عن الصحابة الكرام هى المآل فيرجع
اليها ان وجدت فان لم توجد فالمرجع الى القياس فكلمة او فيما هنا وفى المنار
للتوزيع لا للتخيير والحاصل انه اذا ورد نصان متناقضان فالسبيل فيه طلب
التاريخ فان علم التاريخ وجب العمل بالمتاخر لكونه ناسخا للمتقدم وان لم يعلم
ولم يمكن الجمع بينهما سقط حكم الدليلين واذا تساقطا وجب المصير الى
دليل آخر يمكن به اثبات الحكم لان الحادثة التحقت بما اذا لم يوجد فيه نص
فلابد من دليل آخر يعرف به حكم الحادثة ثم ان كان التعارض بين آيتين
وجب المصير الى السنة ان وجدت والى اقوال الصحابة والقياس ان لم توجد
وان كان بين السنتين وجب المصير الى ما بعد السنة مما يمكن به اثبات حكم

لحاونه ثم عند من جوز تقليد الصحابة مطلقا فيما يدرك بالقياس وفيما لا يدرك به
وجب المصير الى اقوالهم اولا فان لم توجد فالى القياس ويؤيده ما ذكره فخر الاسلام
من ان حكم المعارضة انه اذا وقعت بين ايتين فالميل الى السنة واجب وان وقعت بين
السنتين فالميل الى اقوال الصحابة وان وقعت بين اقوال الصحابة فالميل الى القياس ولا تعارض
بين القياس وبين قول الصحابي وعند من لا يوجب تقليد الصحابي فيما يدرك بالقياس
وجب المصير الى ما ترجح عنده من القياس وقول الصحابي لان قوله لما كان بناء على الراي
كان بمنزلة قياس اخر فكانه بمنزلة تعارض القياسين يجب العمل باحدهما بشرط
التحري كذا في التقرير ومنه يعلم ان القياس يعتبر متاخرا عن السنة والسنة عن الكتاب
فالمتعارضان متساقطان حتى كانهما لم يكونا ويقع العمل بالمتاخر فلا يرد انه
يلزم ترجيح الاية والسنة على ايتين فيما اذا كان الحديث موافقا للاية الواحدة وكذا
ترجيح السنة والقياس على حديثين وانه اذا جاز تقوية الدليل بما هو دونه فلم لا
يجوز تقويته بما هو مثله ووجه الاندفاع ان التعارض سواء كان بين ايتين او
اية وايتين او سنتين او سنة وسنتين سقط الطرفان اذ لا عبرة بكثرة الادلة
ولم يتقو احد الطرفين بما هو دونه لسقوطهما كان لم يكونا ويعمل حينئذ بما هو
ادنى رتبة لتاخره عنهما ويعتبر دليلا مستقلا لا تابعا لاحدهما وذلك ظاهر
ومثال المصير الى القياس عند تعارض السنتين ما روى النعمان بن بشير ان النبي
عليه الصلاة والسلام صلى صلاة الكسوف كما تصلون ركعة وسجدتين
وما روت عائشة رضي الله عنها انه صلاها ركعتين باربع ركوعات واربع
سجدات فتعارضا فصرنا الى القياس على ساير الصلوات وقوله ثم ان عجز
حصل الخ يعني ان تعذر المصير الى ما بعد المتعارضين من الدليل بان لم يوجد
بعدهما دليل آخر يعمل به او وجد التعارض في الجميع يجب العمل بالاصل في
جميع ما يتعلق بالمتعارضين على ما بينه بقوله

وذا كما في السؤر للحمار ... فانه المشكوك في الاسآر
تعارضت في شانه الدلايل ... وليس ترجيح هناك حاصل
فاعمل الاصول في ذا الفصل ... فالماء ذو طهارة في الاصل

فلم ينجس طاهرا اذا حدث ... ولم يزل نجاسة ولا الحدث
لذاك ضم ههنا التيمم ... اليه فهو واجب محتم

يعني كسؤر الحمار صار مشكوكا لتعارض الدلايل في شانه ولم يمكن العمل بالقياس وبقي شبهها
وجب تقرير الاصول وهو ابقاء ما كان على ما كان فلا ينجس الطاهر اذا وجد فيه ولا يزيل
النجاسة ولا الحدث لان الطهارة والنجاسة عرفت ثابتة بيقين فلا تزول بالشك فلذلك
وجب ضم التيمم اليه لتحصل الطهارة بيقين وبيان التعارض من وجهين احدهما
ان الاخبار تعارضت في اباحة لحمه وحرمته اذ روي انه عليه الصلاة والسلام حرم
لحوم الحمر الاهلية وروي انه اباحها فاوجب ذلك اشتباها في اللحم ويلزمه الاشتباه
في السؤر لتولده منه واعترض بترجيح خبر المحرم على المبيح حيث حكموا بحرمته فينبغي
ان يكون سؤره نجسا كما في سؤر السبع مع تعارض الاخبار في حل لحمه وحرمته باعتبار
ترجح الحرمة واجيب بان الحرمة تثبت بالاجتهاد للاحتياط فيه دون السؤر اذ الاحتياط
الجمع بينه وبين التيمم اذ لو حكم بنجاسته لوجب التيمم ولا احتياط فيه لاحتمال
كون السؤر مطهرا والثاني تعارض الاخبار في سؤره اذ روي انه عليه الصلاة والسلام
سئل انتوضأ بما افضلت الحمر قال نعم وروي انه عليه الصلاة والسلام نهى عن لحوم الحمر
الاهلية فانها رجس وهذا يدل على نجاسة السؤر وقد تعارضت الاثار عن الصحابة
رضوان الله تعالى عليهم فيه فان ابن عمر كان يكره التوضي بسؤر الحمار والبغل ويقول
انه رجس وان ابن عباس كان يقول ان الحمار يعلف القت والتبن فسؤره طاهر ولم
يصلح القياس شاهدا لانه لا يمكن الحاقه بسؤر الكلب بعلة حرمة اللحم لوجود اصل البلوى
والضرورة في الحمار الموجب لطهارة سؤره فانه يربط في الدور والافنية ويشرب من
الاواني دون الكلب فانه يطوف حول الابواب ولا يمكن الحاقه بسؤر الهرة في الطهارة لعلة
الطوف لان الضرورة فيه دونها لانه لا يدخل المضايق التي تدخلها الهرة فلا علة
جامعة لو الحقناه بها لا يقال لما وجب تقرير الاصول وقد عرف الماء طاهرا وطهورا
بيقين لزم ان يبقى كذلك ولا يزول واحد منهما بالشك لانا نقول من ضرورة تقرير
الاصول زوال صفة الطهورية لانها لو بقيت زال الحدث والنجاسة به اذ لا معنى
للطهورية لانها لو بقيت لزال الحدث والنجاسة به اذ لا معنى للطهورية في عرف الفقها

الا ازالة الحدث و النجاسة و لو قلنا بزوالهما لا يكون تقريرا للاصول بل عملا باحد الا وجب القول بزوال الطهورية واعني به وقوع الشك فيها لا انها زالت بالكلية لوجوب الجمع بينه و بين التيمم كذا في التقرير

فليس بالمشكوك يعني الجهل فالحكم ما سمعتم من قبل

يعني بالسابق المجهول يعني انا لا نعني بالمشكوك ان الحكم مجهول بل معناه تعارض الادلة في شانه و وجوب الوضوء به حيث لا ماء سواه ثم ضم التيمم اليه و هذا حكم معلوم وكذا الحكم طهارته

لكن اذا بين القياس حصل لم يسقطا فليس بالحال العمل

لكن باياشا المجتهد يكون عاملا اذا القلب شهد

يعني لو اوقع التعارض بين القياسين لم يسقطا بالتعارض كما في النصين اذ ليس بعد القياس دليل شرعي يرجع اليه ولا يعمل بالحال اذ لا يجوز العمل باستصحاب الحال الذي هو ليس بدليل لكن يعمل المجتهد بايهما شاء بشهادة قلبه لان احد القياسين حق بيقين و كل واحد حجة في حق العمل اصاب المجتهد او اخطا فيتحرى و يعمل بما شهد قلبه لان لقلب المومن نورا يدرك به الحق كما في الحديث اتقوا فراسة المومن فانه ينظر بنور الله قال في التحرير فان قيل اذا كان كل واحد منهما حجة موجبة العمل وجب ان يختار ايا شاء من غير تحري كما في التكفير قلنا كل منهما حجة في حق العمل لا في حق اصابة الحق لان الحق عند الله واحد و القياس لا يدل عليه من كل وجه لكن من حيث انهما حجتان في حق العمل وجب ثبوت الخيار من غير تحر كما في التكفير ومن حيث ان الحق عند الله واحد وجب ان يسقطا لان احدهما خطا و الاخر صواب بيقين ولا يدري ايهما الصواب ولما وجب العمل من وجه و سقط من وجه قلنا يحكم فيه رايه و يعمل بشهادة قلبه ليترجح جانب العمل بخلاف الكفارات وعند الشافعي رحمه الله تعالى يعمل بايهما شاء من غير تحر و لا اصل له في مسئلة قولان واقوال واما الروايتان الثابتان رويتا عن اصحابنا فانما كانتا في وقتين احدهما صحيحة والاخرى فاسدة ولكن لم يعرف الاخير كالحديثين يرويا بين مختلفين فانه عليه الصلاة والسلام قالهما في زمانين لكن لم نعرف الاولى من الاخرى انتهى

اما عن التعارض التخلص فمن وجوه كان فيها الخلص

قوله عن التعارض متعلق بمحذوف يفسره المذكور او بالمذكور توسعا في الجار والمجرور على حد قوله سبحانه فلما بلغ معه السعي وحاصله ان التخلص عن التعارض ثابت من وجوه يكون فيها الخلص وهي ثلاثة بالاستقراء لان التخلص اما من قبل الحكم او الحل او الزمان بان يدفع الاتحاد في ذلك وعد في المنار من الوجوه ان لا يتساوى الحجتان كما في حديثي البينة على المدعي وحديث القضا بشاهد و يمين حيث كان الاول مشهورا والثاني خبر الواحد ولا يخفى ان ليس ذلك معارضه اذ لا تساوي نعلى ما في المنار الوجوه اربعة من قبل الحجة لعدم التساوي او من قبل الحكم او الحال او اختلاف الزمان صريحا او دلالة فهي اربعة في الحقيقة لا خمسة كما قيل ثم شرع في بيان الوجوه فقال

فلاختلاف الحكم اذ في العاجل يكون ذا الحكم وذا في الآجل

كايتين في اليمين الواحده اتت كما علمتها في المائده

والاية الاخرى هي المقرره في سورة تذكر فيها البقره

يعني كايتين وردتا في اليمين الواحدة في سورة المائدة وهي قوله تعالى لا يواخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يواخذكم بما عقدتم الايمان والاخرى في السورة التي تذكر فيها البقرة وهي قوله تعالى لا يواخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يواخذكم بما كسبت قلوبكم لم يقل سورة البقره لان بعضهم انكره ذلك وقال ينبغي ان يقال كما قال عليه الصلاة والسلام السورة التي تذكر فيها البقره نسطاط القران الحديث ووجه المعارضة ان التي في سورة البقره توجب المواخذه على اليمين الغموس لانه من كسب القلب اي القصد والمراد باللغو فيها ضده لاقترانه به والتي في المايده توجب عدم المواخذه عليها لانها من اللغو وهو ما لا يكون له حكم و فايده اذ فايدة اليمين المشروعه تحقيق البر و الصدق و ذلك لا يتصور في الغموس فذلك هو المراد باللغو وهو ضد العقد فيشمل الغموس و يقتضي ان لا مواخذة فيها ووجه التخلص ان يقال المواخذة التي توجبها اية البقرة على الغموس هي المواخذة في الآخره والتي تنفيها اية المايدة هي المواخذة في الدنيا اي لا يواخذكم الله بالكفارة في اللغو و يواخذكم بها في المعقوده ثم فسر الكفارة بقوله سبحانه فكفارته اطعام عشرة مساكين الايه و لما تغايرت المواخذتان اندفع التعارض و نعقبه صور

الشريعة بان المتبادر ان المراد باللغو في الموضعين معنى السهو اذ لا يليق بالشارع
ان يقول لا يواخذكم باليمين الفاجرة التي تدع الديار بلاقع بل اللايق عدم المواخذة
بالسهو كما قال تعالى ربنا لا تواخذنا ان نسينا او اخطانا فالمراد بالمواخذة فيهما
المواخذة في الآخرة فتكون الغموس داخلة في المكسوبة لا في المعقوده ولا في اللغو
فالاولى اوجبت المواخذة على الغموس والثانية لم تتعرض لها لا نفيا ولا اثباتا
فلا تعارض وعلى هذا فالفاء في قوله سبحانه فكفارته الاية فصيحة اي اذا حصل الاثم باليمين
المنعقده فوجد رفعه وستره الكفارة فهو تنبيه على طريق دفع المواخذة لا تفسير لها ونظيره
منه ما ذكره الشيخ ابو منصور رحمه الله تعالى حيث قال نفي المواخذة عن اللغو في اية البقرة
واثبتها في الغموس والمراد منها المواخذة بالاثم ونفي المواخذة في اية المائدة عن اللغو
واثبتها في المعقوده وفسر المواخذة بالكفارة فدل على المواخذة في المعقودة بالكفارة
وفي الغموس بالاثم وان لا مواخذة في اللغو انتهى فعلى هذا المراد باللغو في الموضعين
ما لا قصد فيه ايضا غير ان المواخذة فيهما مختلفة في المتعلق ففي آية البقرة نص على
حكم الغموس وهو الاثم ولم يتعرض للمعقوده وفي المائدة نص على حكم المعقوده وهو
الكفارة ولم يتعرض للغموس لا نفيا ولا اثباتا لكن ربما يستشكل ان المكسوبة
بمعنى المقصوده تشمل المعقوده فلا وجه للاقتصار على الغموس كما يفهم ظاهر
عبارته وكان وجهه ان المراد باللغو الحلف على امر يظن انه واقع وليس كذلك
كما نقله المفسرون عن ابي حنيفة رحمه الله تعالى وحاصله انه ما لا يتعمد فيه الكذب
بل ظن صدقه فالمراد بالكسب ما يقابله وهو ما لا يظن انه واقع اي ما تعمد فيه الكذب
وهو الغموس كما في الكشاف وغيره وحاصله ان الغموس هي الحلف على وقوع ما لم
يقع بقصد الكذب واللغو كذلك لكن لا بقصد الكذب وليس المراد بالكذب باللغو
ما لا يقصد به اليمين عن اصل كقول العرب لا والله بلى والله مما يوكدون به كلامهم
ولا يخطر ببالهم الحلف كما نقله في الكشاف عن الشافعي رحمه الله تعالى حتى يكون مقابله
ما قصد به اليمين غموسا او معقودة فاللغو عند الشافعي رحمه الله تعالى ما كان على
صورة اليمين ولم يقصد سواء كان على الماضي او الآتي والمكسوبة ما قصد به اليمين
على الماضي او الآتي فتجب الكفارة في الغموس والمنعقدة عنده لانه حمل اية المائدة على

آية

١٦٨

آية البقرة وفسر العقد بالقصد وخص المواخذة بالدنيوية فيصير معنى الايتين واحدا
وهو نفي الكفارة عن اللغو واثباتها في المعقدة والغموس واورد عليه لزوم التكرار
ثم وان الافادة خير من الاعادة ولا يخفى ان هذا وارد على ما ذهب اليه صدر الشريعة كما يرد
عليه وعلى الشيخ ابي منصور ما ذكره في التلويح حيث قال واعلم ان اللايق بنظم الكلام
عند قولنا لا يواخذكم بكذا ولكن يواخذكم بكذا ان يكون الثاني مقابلا للاول من غير واسطة
ولهذا ذهب الجمهور الى ادراج الغموس في اللغو او في ما عقدتم فلا وجه لجعل الكلام
في الاية الثانية يعني اية المائدة خلوا عن التعرض للغموس ثم قال والتحقيق ان اطلاق
المواخذة على الدنيوية والاخروية ليس بحسب الاشتراك اللفظي اذ لا اختلاف في المفهوم
بل في الافراد بحسب التعلق فعند القايلين بعموم الفعل المنفي يكون المعنى لا يواخذكم
شيا من المواخذة عقوبة كانت او كفارة في اللغو ولكن يواخذكم بهما او باحدهما
في المكسوبة والمعقودة عند الحنث انتهى فقيل ان مراده بهذا التحقيق ايراد شبهة
على المذهبين لا توجيه مذهب الشافعي رحمه الله تعالى انتهى ولا يخفى ان فيه مع ايراد
الشبهة على ماخذ المذهبين على النهج الذي تقدم آنفا توجيها لمذهب الشافعي
رحمه الله تعالى اما بيان الشبهة على ما ذهب اليه الحنفية فلانه على تقدير عموم الفعل
المنفي يكون المراد باللغو في الايتين ما لا يقصد كذبه فلا يكون شاملا للغموس
اذ لا يصح نفي المواخذة عليه بالكلية ويكون داخلا في المكسوبة دون المعقوده فتثبت
الواسطة في اية المائدة وهي غير لايقة بنظم الكلام كما تقدم واما مذهب
الشافعي رحمه الله تعالى فلان العموم على التقدير ينافي التخصيص بالدنيوية ووجه توجيه
مذهبه انه يتمشى على هذا التقدير ايضا اذ يكون المعنى عليه لا مواخذة في ما لا يقصد
لا دنيا ولا اخرى لكن المواخذة ثابتة فيما يقصد سواء كان بالعقوبة والكفارة
او باحدهما اذ العموم ثابت في جانب النفي لا في جانب الاثبات وما يقصد شامل
للغموس والمنعقده ثم بين الكفارة بقوله سبحانه فكفارته الاية وذلك عين مذهبه
ويويد ما قلنا ما في تفسير القاضي في اية البقرة فانه قال والمعنى لا يواخذكم الله بعقوبة
ولا كفارة بما لا قصد معه ولكن يواخذكم بهما او باحدهما بما قصدتم من الايمان ثم قال وقال
ابو حنيفة اللغو ان يحلف الرجل بناء على ظنه الكاذب والمعنى لا يعاقبكم الى اخره فتامل وانما

صدر الشريعة

رد لما نقل حسن جلبي

قال بهما او باحدهما لان من الايمان ما يواخذ فيه بهما كالغموس عنده ومنها ما يواخذ فيه
بواحد فقط كالحلف على ظن الصدق والمنعقده على الخبر اذ فيهما الكفارة دون العقوبة عندنا
ولا موجب مذهب الحنفية على هذا التقدير ولو اريد باللغو في آية المايدة ما لا تصديق فكان
اذ المناسب مقابلته بما يقصد كذبه لا بالمنعقدة فقط مع عدم التعرض للغموس فتامل فان
قلت قسم الفقها اليمين الى ثلاثة انواع لغو وهو ما ظن صدقه وكان كاذبا وغموس وهي الحلف
على فعل ماض او تركه كاذبا متعمدا ومنعقده وهي الحلف على الآتي كوالله لا افعل فالحلف
على ما هو حال كوالله ان زيدا لقايم وان هذا حجر من ايها يكون قلت هي من الغموس وتقييد
الغموس بالماضي اتفاقي على ما في شروح الهداية لكن التحقيق ما ذكر صدر الشريعة ان الكلام
يحصل في النفس اولا فيعبر عنه باللسان فالاخبار المتعلق بزمان الحال اذا حصل في النفس
وعبر عنه باللسان فاذا تم التعبير باللسان انعقدت اليمين فزمان الحال صار ماضيا بالنسبة
الى زمان الانعقاد وتمام تحقيقه يطلب من شرحنا المسمى بالفوايد السميه على منظومتنا
المسماة بالفرايد السنيه

اولا ختلاف الحال ذا وحال ❊ وذاك في اخرى على منوال
كقوله في ذكره المجيد ❊ يطهرن بالتخفيف والتشديد

يعني او يكون التخلص عن التعارض لاختلاف الحال بان يحمل احدهما على حالة والاخرى
على حالة اخرى كقوله تعالى في القرآن المجيد حتى يطهرن بالتخفيف والتشديد فبين
القراتين تعارض ظاهرا اذ قراة التخفيف توجب حل القربان بعد الطهر قبل
الاغتسال اذ الطهر انقطاع الدم وقراة التشديد توجب الحرمة قبل الاغتسال
وان انقطع الدم اذ الاطهار بالتشديد الاغتسال فظهر التعارض فيدفع باختلاف
الحالين بان تحمل قراة التخفيف على الانقطاع لعشرة وقراة التشديد على ما دونها
وانما لم يعكس لانها اذا طهرت لعشرة ايام حصلت الطهارة الكاملة لعدم احتمال
العود واذا طهرت لاقل يحتمل العود فلم تحصل الطهارة الكاملة فاحتيج الى الاغتسال
لتتاكد الطهارة كما في التوضيح.

ومثله تغاير الزمان ❊ ان كان بالصريح في البيان
كاية اعتداد ذات الحمل ❊ بالوضع في النسا اذ بالنقل

نزولها بعد التي في البقره ❊ او كان ذا دلالة مقرره

اي ومثل التخلص بما ذكر التخلص بتغاير الزمان صريحا او دلالة اذ يكون الثاني ناسخا
للاول بالصريح كما في اية اعتداد الحامل بالوضع الواقعة في سورة النسا يعني القصرى
وهي التي بعد سورة التغابن سميت قصرى لانها اقصر من سورة النسا التي بعد آل
عمران وهي قوله تعالى واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن فانها نزلت بعد
التي في سورة البقره وهي قوله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا يتربصن
بانفسهن اربعة اشهر وعشرا فتعارضا ظاهرا في الحامل المتوفى عنها زوجها فقال
ابن مسعود تعتد بوضع الحمل ومن شا باهلته ان سورة النسا القصرى نزلت بعد
التي في سورة البقره وقوله او كان ذا دلالة عطف على قوله ان كان بالصريح فهو احد
شقي اختلاف الزمان وليس احد اقسام التخلص فضلا عن ان يعد قسما خامسا منه

كالحظر مع المبيح اذ اتى ❊ ثم النسخ في الذي قد اثبتا
اولى لدى الكرخي لا تعارضا ❊ لكن لدى عيسى هما تعارضا

يعني ان المانع المحرم والمبيح اذا اجتمعا في الوجود فتعارضا لما روى انه عليه الصلاة
والسلام نهى عن اكل الضب وروي انه رخص فيه فان التخلص ان يجعل المحرم ناسخا
متاخرا لان الاصل قبل البعثة الاباحة ثم ورد دليل الاباحة ثم المحرم نسخه ولو جعلناه
على العكس تكرر النسخ فلا يثبت التكرار بالشك واورد عليه ان الاباحة الاصلية
ليست حكما شرعيا فلا يكون الحرمة بعده نسخا واجاب في التوضيح بانا نعني بتكرر
النسخ تكرر التغيير سواء كان تغيير حكم شرعي اولا فان تكرر التغيير زيادة على
نفس التغيير فلا تثبت بالشك انتهى ولقوله عليه الصلاة والسلام ما اجتمع
الحلال والحرام الا غلب الحرام الحلال ثم المختار ان الاصل في الاشيا الاباحة عند جمهور
الحنفية والشافعية واستبعده فخر الاسلام لان الناس لم يتركوا سدى في زمان
من الازمان وانما هذا بنا على زمن الفترة لوقوع التحريفات واختلاف الشرايع
فلم يبق وثوق بشي من الشرايع فظهرت الاباحة بمعنى عدم العقاب على الاتيان
بما لم يوجد له محرم ولا مبيح وحاصله التقييد بزمن خاص وقوله ثم من النافي
الى اثبت بالبنا للفاعل وهو شروع في بيان التخلص عن المعارضة بوجه آخر وحاصله

ابن ملك

ان المثبت اي الذي يثبت امرا عارضا اولى من النافي الذي ينفي العارض ويبقي الامر الاول
فالمثبت اولى عند الكرخي مطلقا لان المثبت يخبر عن حقيقة والنافي اعتمد الظاهر كما في
الجرح والتعديل يقدم الجرح لانه يخبر عن حقيقة بخلاف التعديل اذ لم يحط بجميع
احوال من اخبر بعدالته فلا تعارض بين المثبت والنافي عند الكرخي وعند عيسى ابن
ابان يتعارضان لان ما يستدل به الراوي على صدق الراوي من العقل والضبط وغيرهما موجود
فيهما فيتساويان ويطلب الترجيح من وجه آخر ثم لما كان بعض مسائل اصحابنا يدل على تقديم
المثبت وبعضها يدل على تقديم النافي اشار الى ضابط يعرف به ماخذ المسايل فقال

والاصل ان النفي اذ يكون   من جنس ما دليله يبين
او اذ يكون باشتباه الحال   لكن من رواه في المقال
يكون معروفا بانه اعتمد   دليله لعلمه بما استند
يكون كالاثبات لا محاله   او لا فليس مثله بحاله

يعني ان الاصل في ترجيح احدهما على الآخر ان النفي يعني النافي اذا كان من جنس
ما يعرف دليله بان كان بناء على دليل او كان النافي مشتبه الحال يجوز ان يعرفه
ويجوز ان يعتمد المخبر ظاهر الحال لكن يكون راويه معروفا بانه اعتمد دليل المعرفة
ولم يبن خبره على الظاهر فان النافي في الصورتين مثل الاثبات في القوة فيتعارضان
ويطلب الترجيح من وجه آخر ومما يتفرع على ان النفي المعروف دليله مثل الاثبات
ما نقل عن مجموع السير الكبير في رجل ادعت عليه امراته انها سمعته يقول المسيح
ابن الله فقال الزوج انما قلت ذلك قول النصارى او قالت النصارى ذلك فالقول
له فان شهد شاهدان بانا سمعناه يقول المسيح ابن الله ولم يسمع منه غير ذلك او لا
ندري قال غير ذلك ام لا لا تقبل والقول قوله وان شهدا انه قال ذلك ولم يقل غيره
قبلت ووقعت الفرقة وكذا اذا ادعى الزوج الاستثناء في الطلاق وشهدا بالطلاق
وانه لم يستثن لما قال فخر الاسلام من ان هذا نفي طريق العلم به ظاهر لان كلام
المتكلم انما يسمع عيانا فيحيط العلم به اذا زاد شيئا او لم يزد لان ما لا يسمع فليس
بكلام بل دندنة وفي جامع الفصولين مسائل على ذلك منها ان الشرط يجوز اثباته
ببينة وان كان نفيا كما لو قال لقنه ان لم ادخل الدار فانت حر فبرهن القن انه لم يدخل

يعتق وكذا علق بعدم مجيء مدة وكذا لو جعل امرها بيدها ان ضربها بغير جناية وبرهنت انه ضربها بغير جناية
ينبغي ان تقبل لقيامها على الشرط ولو حلف انه لم يجي اصهري في هذه الليلة فامراته
طالق فشهدا انه حلف بكذا ولم يجي اصهره الليلة طلقت كما لو شهدا انه اسلم واستثنى
وشهد آخران انه اسلم ولم يستثن تقبل بينة الاسلام ولو فيها نفي اذ الغرض اثبات   اثبات
الاسلام وكذا لو برهن المسلم اليه ان السلم فاسد لانه لم يذكر الاجل تقبل لانها تقبل
على الشرط وان كان نفيا ثم على ما ذكر من الاصل وهذه الفروع يشكل ما في الهداية
من انه لو قال ان لم احج العام فعبدي حر فشهدا بنحره في الكوفة لم يعتق عند ابي
حنيفة وابي يوسف ويعتق عند محمد ولذا قال في فتح القدير ان قول محمد اوجه وقوله
او لا فليس مثله الخ يعني ان كان النافي مما لا يعرف بدليله او كان مما يشتبه حاله
ويعرف ان الراوي بناه على ظاهر الحال لم يكن مثل الاثبات فلا يعمل به لو انفرد
ولا يعارض الاثبات اذ لو جعل النافي اولى لزم تكرر النسخ بتغيير المثبت للنفي
الاصلي ثم النافي للاثبات وايضا المثبت يشتمل على زيادة علم كما في تعارض الجرح
مع التعديل فان الجرح اولى ولان المثبت مؤسس لانه يثبت العارض والنفي مؤكد

والتاسيس خير من التاكيد

والنفي في رواية تحققت   ممن روى بريرة قد اعتقت
وزوجها عبد فما عرف   بظاهر الحال الذي به وصف
فلم يكن معارض الاثبات   اعني به المروي عن الثقات
من انها اذ اعتقت والبعل   حر فللاثبات كان الفضل

تفريع على ما تمهد من الاصل بقبول النفي في مسئلتين وعدمه في مسئلتين تذكر
ثانيها منها لو اعتقت الامة وزوجها حر كان لها خيار العتق عندنا خلافا للشافعي
والاختلاف في زوج بريرة فقول الراوي انها اعتقت وزوجها عبد نفي العارض
لانه يبقيه على الامر الاصلي اذ لا خلاف في ان عبوديته كانت ثابتة قبل العتق
وهذا لا يعرف الا بظاهر الحال لان معناه ان رقيته لم تتغير بعد وهو نفي لا يدرك
الا بظاهر الحال ابقاء على ما كان لا عيانا فلا يعارض الاثبات لما تقدم من ان التاسيس
خير من التاكيد والاثبات هو ما روي انها اعتقت وزوجها حر فاخذ ايمتنا بالاثبات

لانه يثبت العارض وهو الحرمة فكان الرجحان للاثبات على النفي

وقد اتت عن موطن الدراية ∴ اعني ابن عباس هنا رواية
ان النبي المصطفى المكرما ∴ قد كان في حال النكاح محرما
اعني به نكاحه ميمونة ∴ الدرة الثمينة المصونة
وذاك مما بالدليل يعلم ∴ اذ ليس يخفى هيئة من يحرم
تعارض الاثبات لا محالة ∴ فيما روى من كونه حلالا
كما روى هذا يزيد بن الاصم ∴ وابن عباس بضبط اتم

بيان لمسألة ثانية وهي ان نكاح المحرم والمحرمة عندنا صحيح وعند الشافعي باطل والاختلاف مبني على الاختلاف في حاله عليه الصلاة والسلام وقت تزوج ميمونة فروي عن موطن الدراية ابن عباس رضي الله تعالى عنهما انه عليه الصلاة والسلام كان في وقت نكاحها محرما وهذا ناف لانه مبق على الامر الاول فان الاحرام كان ثابتا قبل التزوج باتفاق الروايات على ان النكاح لم يكن في الحل الاصلي وانما اختلف في الحل المعترض في الاحرام كما قرره فخر الاسلام وهذا نفي يعرف بدليله وهو هيئة المحرم فانها لا تخفى فعارض الاثبات اي ساواه فطلب الترجيح من وجه آخر وهو ما روي عن يزيد بن الاصم انه تزوجها وهو حلال وهذا مثبت لانه يثبت امرا عارضا على الاحرام وهو الحل بعده فجعلنا رواية ابن عباس ارجح لانه اتم ضبطا وقد روي القصة على وجهها حيث روي انه عليه الصلاة والسلام تزوج ميمونة بنت الحارث وهو محرم فاقام بمكة ثلاثة ايام فاتاه حويطب بن عبد العزى في نفر من قريش في اليوم الثالث فقالوا قد انقضى اجلكم فاخرجوا عنا فقال عليه الصلاة والسلام وما عليكم لو تركتموني فاعرس بين اظهركم وصنعنا لكم طعاما فحضرتموه فقالوا لا حاجة لنا الى طعامك فاخرج عنا فخرج عليه الصلاة والسلام وخرجت ميمونة حتى عرس بها بسرف فبنى عليها عليه الصلاة والسلام هناك وسرف على كثيف من موضع بطريق المدينة

وان مما بالدليل يعرف ∴ طهارة الماء كذا اذ يوصف
نجاسة كالحل في الطعام ∴ ووصفه بصفة الحرام
فحيثما تعارضا كان العمل ∴ بالاصل فيهما فليس من خلل

بيان

بيان لمسألة تعارض فيه خبران فانهم قالوا في طعام وشراب اخبر رجل بحرمته وآخر بحله وكذا في طهارة الماء ونجاسته واستوى المخبران عند السامع ان الطهارة اولى عملا بالنافي وهو خبر الطهارة لانه مبق على الامر الاصلي ولم يعملوا بالمثبت وهو خبر النجاسة لانه من جنس ما يعرف بدليله لان طهارة الماء لمن يستقصي المعرفة في العلم بها مثل النجاسة وكذلك في الطعام والشراب والحرمة والحل لما استويا وجب الترجيح بالاصل لانه لا يصلح علة فصلح مرجحا وهذا على وفق ما في المنار تبعا لما ذكره فخر الاسلام واما صدر الشريعة فقد جعله من قسم ما اشتبه حاله فقال وخبر الطهارة وان كان نفيا لكنه مما يحتمل المعرفة بالدليل فيسال فان بين وجه دليله كان كالاثبات وان لم يبين فالنجاسة اولى انتهى والحكم مختلف فانه على ما ذكره فخر الاسلام حيث تعارض عنده الخبران يعمل بالاصل وعلى ما ذكره صدر الشريعة لا بد من السوال من مخبر الطهارة فان لم يبين له انه اعتمد دليلا ترجح خبر النجاسة وجزم في التحرير بانه لا بد من السوال ليعمل بمقتضاه ان لم يتعذر السوال وفي فتاوى قاضي خان لو تعارض خبر العدلين انه يعمل باكبر رايه فان لم يكن له راي فيه واستوى الحالان عنده فلا باس بان ياكل ويشرب ويتوضا منه ثم ذكر ما اذا كان المخبر بحل اللحم هو البايع العدل فقال الفقيه ابو جعفر ان السامع يتحرى وان لم يقع تحريه على شيء يسقط الخبران تبقى الاباحة الاصلية وعلى قول المشايخ لا يشتري ويأخذ بقول من اخبره بانه ذبيحة مجوسي مثلا لان البيع صار حراما على البايع بقول المخبر انه ذبيحة مجوسي والبايع يدفع الضرر عن نفسه فيكون متهما فلا ياخذ بقول البايع انتهى

وليس ترجيح بكثرة العدد ∴ وحرة وذكورة بذا الصدد

اي لا يقع الترجيح بكثرة عدد الرواة خلافا لبعضهم حيث استدل بقول محمد في مسائل الماء والطعام ان قول الاثنين اولى والاصح قول عامة مشايخنا لان السلف لم يرجحوا بخبر الواحد والاثنين والاكثر ما لم يصل الى حد التواتر والشهرة سواء في افادة الظن وما نقل عن محمد هو قول خاصة لا قولهما كذا في التحرير ونص قاضي خان وصاحب الخلاصة والبزازية على انه لو كان المخبر العدل واحدا وفي الجانب الآخر عدلان فهما اولى من غير خلاف في المسألة حتى قال في الخلاصة ان العبدين العدلين

اولى من الحر العدل و ذكر فى التحرير ان عدم الترجيح بكثرة الرواة قول ابى حنيفة وابى يوسف خلافا للاكثر نقله ابن نجيم وكذا لا ترجيح بحرية الحر وذكورة الذكر فى رواية الاخبار لخبر المراة والعبد مثل خبر الرجل والحر لكونه من باب الديانات بخلاف الشهادة واورد عليه انه لو اخبر حران بشيء وعبدان بشيء والكل عدول ترجح خبر الحرين كما ترجح خبر المثنى على الواحد واجيب بان ذلك فيما يرجع الى حقوق العباد واما فى احكام الشرع فخبر الواحد والمثنى فى وجوب العمل به سوا كذا فى التقرير وصاحب الهداية رح بالذكورة فى صلاة الكسوف ذكره ابن نجيم

وان تكن زيادة فى ذا الخبر ❊ لا ذا فمثبت لدينا يعتبر
فى وحدة الراوى بلا تخالف ❊ كالخبر المروى فى التحالف

يعنى اذا كان فى احد الخبرين زيادة ليست فى الخبر الآخر فان كان الراوي واحدا يوخذ بالمثبت للزيادة كما فى الخبر المروي فى التحالف وهو ما روي ابن مسعود رضى الله تعالى عنه اذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة تحالفا وترادا وفى رواية اخرى عنه لم يذكر والسلعة قائمة فاخذنا بالمثبت للزيادة وقلنا لا يجرى التحالف الا عند قيام السلعة

وحيث لا اتحاد فهو يجعل ❊ كالخبرين اذ بذين يعمل
فاعلى مقيد ما اطلقا ❊ يكون محرولا اذا تحققا
ببيان فى حكمين حسبما سبق ❊ على الخلاف فيه ليس المتفق

يعنى اذا اختلف الراوى يجعل كالخبرين ويعمل بهما لان الظاهر انه عليه الصلاة والسلام قاله فى وقتين فيجب العمل بهما بحسب الامكان كما سبق من مذهبنا فى ان المطلق لا يحمل على المقيد فى حكمين على اختلاف فى ذلك ونظير هذا ما روى انه عليه الصلاة والسلام نهى عن بيع الطعام قبل القبض وجاء فى رواية اخرى لا يجوز بيع ساير العروض قبل القبض كما لا يجوز بيع الطعام قبله

فصــــــــل فى البيـــان

يطلق على فعل المبين كالسلام والكلام وعلى الدليل الذى يحصل به التبيين وعلى العلم الذى يحصل من الدليل ولذا اختلفت العبارات فى تعريفه فقيل هو ايضاح المقصود وقيل الدليل وقيل العلم عن الدليل وعرفه فى التلويح باظهار المراد بعد سبق كلام له تعلق به فى الجملة فلا يشمل النصوص الواردة لبيان الاحكام ابتدا

وان ما سمعته من الحجج ❊ يحتمل بيانه على نهج

يعنى

وبيان تغيير

يعنى ان ما سبق ذكره من الكتاب باقسامه والسنة باقسامها يحتمل البيان على نهج معلوم من الطرق الآتية وهى خمسة بيان تقرير وبيان تفسير وبيان تبديل وبيان ضرورة والاضافة فى الاربعة الاول من اضافة الجنس الى نوعه وفى الاخير من اضافة الشئ الى سببه ثم بين ذلك بقوله

بيان تقرير لما يراد ❊ وذا بان يوكد الكلام
بما ارادة المجاز يقطع ❊ او الخصوص فهو منه يمنع

اى من البيان بيان التقرير وهو تاكيد الكلام بما يقطع ارادة المجاز او الخصوص فيمنع بسبب ذلك فكلمة او لمنع الخلو لا الجمع فالاول مثل قوله تعالى ولا طائر يطير بجناحيه فانه يحتمل خلاف الحقيقة بان يراد البريد لاسراعه فبقوله سبحانه بجناحيه منع ذلك والثانى مثل قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون فان التاكيد مانع فيه من التخصيص

ومنه ما يبين المراد لك ❊ كما بيان مجمل والمشترك

اى من البيان بيان ما فيه خفاء من المجمل والمشترك فالمجمل مثل اقيموا الصلاة واتوا الزكاة وقد تقدم والمشترك ظاهر وذكر فى الكشف مثالا للمشكل وهو ما اذا اقر بدراهم وفى البلد نقود مختلفة كان مشكلا فاذا قال عنيت نقد كذا زال الاشكال

وكل فرد منهما موصولا ❊ يصح فى الكلام او مفصولا

اى كل واحد من بيان التفسير وبيان التغيير يصح متراخيا وغير متراخ فيجوز تراخيه الى وقت الحاجة وهو وقت تعلق التكليف منضبطا

والقفصى اشتراك او اجمال ❊ ما جوز الفصل به مجال
ولم يجوز بعضهم ان يفصلا ❊ ان ذا اشتراك كان او ان مجملا

يعنى ان بعض المتكلمين لم يجوز بيان المشترك والمجمل الا موصولا لانه لا يمكن العمل بالخطاب بدون البيان اذ المقصود فهمه والعمل به فلو جاز لانضى الى البيان فى الوسع قلنا انما يكون كذلك ان لو لزمنا العمل به قبل البيان وليس كذلك بل يلزمنا ان نعتقد حقية ما اراد الله تعالى به فكان ابتلا بمجرد الاعتقاد الا ترى ان الابتلا بالمتشابه لاعتقاد الحقيه مع الياس عن البيان فلان يصح مع انتظار البيان اولى وانما قيد بوقت الحاجة لانه لا يجوز تاخير البيان عن وقتها لانه تكليف بالايطاق

كما في التوضيح واما عند من يجوز التكليف بالايطاق فهو جايز لكنه غير واقع

ومنه تغيير بلا امتراء   وذاك كالتعليق واستثناء

ومن البيان بيان التغيير كالتعليق والاستثناء ذكرهما الاصل والمصنف تسميتهما بيانا مجاز فان الاستثناء في قولنا لفلان على الف الا مائة يبطل الكلام في حق المائة وكذلك الشرط يبطل كون الكلام ايقاعا ويصيره يمينا والابطال لايكون بيانا حقيقة ولكنه بيان مجازا من حيث ان عليه تعالى انه يحلف ولا يطلق وانما قال كالتعليق لان من التغيير التعيير بالصفة والغاية كما في التوضيح وزاد في التحرير بدل البعض مثل اكرم الرجال العلما منهم

وما بغير الوصل هذا يتصف   اما خصوص ذي العموم فاختلف

الاشارة بهذا الى بيان التغيير اي لايتصف بغير الوصل فلا يصح مفصولا والمراد بالوصل ما لا يعد في العرف منفصلا حتى لايضر قطعه بتنفس او سعلة واخذ فم ونحوها واستدل في التوضيح على امتناع التراخي بقوله عليه الصلاة والسلام فليكفر عن يمينه الحديث فانه اوجب الكفارة فلو جاز بيان التغيير متراخيا لما وجبت الكفارة لجواز ان يقول متراخيا ان شا الله فتبطل يمينه ولا يجب الكفارة وتمامه في التلويح وقوله اما خصوص ذي العموم يعني ان العام الذي لم يخص بشيء اختلف فيه

فعندنا التراخي فيه ممتنع   والشافعي قال ليس يمتنع

لاخلاف ان العام اذا خص منه شيء بدليل مقارن يجوز تخصيصه بعد ذلك بدليل متراخ واما العام الذي لم يخص منه شيء فلا يجوز تخصيصه بدليل متاخر عند عامة اصحابنا واما عند اكثر اصحاب الشافعي فيجوز تخصيصه متراخيا كما يجوز متصلا والمراد بعدم جواز تخصيصه انه اذا ورد متراخيا لايكون بيانا لكون المراد من العام بعضه من الابتدا بل يكون نسخا للحكم مقتصرا على الحال وفايدته ان العام لايصير به ظنيا لان صيرورته ظنيا باعتبار احتمال خروج افراد اخر عنه بالتعليل ودليل النسخ لايقبل التعليل فلا يتطرق الاحتمال الى الباقي

لكن لذا اصل عليه يبتنى   اذ العموم كالخصوص عندنا
للحكم موجبا يكون حتما   بالقطع ثم القطع ليس يبقى
من بعد تخصيص بلا محال   فكان من قطع الى احتمال

بعد

١٧٦

بعد تغييرا على هذا النمط   لذاك قيد الوصل فيه يشترط
وليس ذاك عنده تغييرا   بل يكون عنده تقريرا

يعني هذا الاختلاف مبني على اختلاف عندهم في موجب العام فعندهم موجبه ظني قبل التخصيص لاحتمال ارادة البعض منه كما هو بعد التخصيص فكان تخصيصه بيانا محضا مقررا لانه يبقى على اصله ظنيا كما كان فيصح موصولا ومفصولا وعندنا موجبه قطعي قبل التخصيص وبعد التخصيص يصير ظنيا كما سبق فكان التخصيص تغييرا له من القطع الى الاحتمال فيصح موصولا لا مفصولا كما في بيان التغيير واما عند الشافعي فليس ذلك تغييرا لانه ظني كما كان فكان تقريرا عنده فيصح موصولا ومفصولا ويوضح ذلك انه لما كان قطعيا عندنا وجب اعتقاد ثبوت الحكم لجميع افراده كما وجب العمل به كذلك فلو جاز التخصيص متراخيا تبين ان المخصوص لم يكن داخلا فيه ابتدا وانه لم يكن موجبا في ذلك المخصوص حكما من الابتدا وح يلزم القول بوجوب الاعتقاد لثبوت الحكم قطعا فيما لم يكن الحكم فيه ثابتا اصلا وهذا باطل كذا في التحقيق

اما البيان اذ اتى في البقره   فليس من ذي الصورة المقرره
بل كان تقييدا لما قد اطلقا   فكان نسخا ظاهرا محققا

المراد من بيان البقره البيان الوارد في سورة البقرة في التعبير لطائفة وهذا جواب عن استدلال الشافعي بقصة البقرة ووجهه انهم امروا بذبح بقرة معينة مع ان اللفظ مطلق وورد بيانه متراخيا وانما قلنا انهم امروا بذبح بقرة معينة لان الضمير في قوله سبحانه انها بقرة صفرا فاقع لونها للبقرة المامور بذبحها وللقطع بانهم لم يؤمروا ثانيا بتجدد وبان الامتثال انما حصل بذبح المعينة وحاصل الجواب ان هذا ليس من الصورة التي نحن فيها اعني تخصيص العام بل هو تقييد للمطلق لان المامور بذبحها كانت بقرة مطلقة ولذا قال ابن عباس لو ذبحوا اي بقرة لاجزاتهم ولكن شددوا فشدد الله عليهم وقد دل قوله سبحانه وما كادوا يفعلون على انهم كانوا قادرين على الفعل وان السوال عن التعيين كان تعنتا وتعللا فلم يكن من قبيل تخصيص العام فكان تقييد المطلق نسخا فنسخ الامر بالمطلق وامر بالمعين واعترض هذا بانه يودي الى النسخ قبل الاعتقاد والتمكن من العمل جميعا اذ لم يحصل لهم العلم

بالواجب قبل السوال والبيان واجب بانهم علموا ان الواجب بقرة مطلقة والطلاق اللفظ كاف فى العلم بذلك والتردد انما وقع فى التفصيل والتعيين كذا فى التلويح

والاهل ما للابن نصا يشمل   فلم يكن فى فلك نوح يحمل

فليس داخلا هناك نصا   لانه يكون منه خصا

جواب عن استدلالهم بجواز التخصيص متراخيا وتقرير الاستدلال ان الاهل فى قوله تعالى فاسلك فيها من كل زوجين اثنين واهلك عام متناول لجميع بنيه ثم لحقه الخصوص متراخيا بقوله سبحانه انه ليس من اهلك وتقرير الجواب ان الاهل لم يكن متناولا للابن فلم يكن في عداد المامور بحملهم لان من لا يتبع الرسول لا يكون اهلا له فلم يكن داخلا لا انه كان داخلا ثم خص من الاهل قال فى التوضيح الاهل لا يخلو اما ان يراد به الاهل ايمانا او الاهل قرابة فان اريد الاول لا يتناول الابن لانه كافر فالاستثناء هو الا من سبق عليه القول يكون منقطعا وقوله انه ليس من اهلك لا يكون تخصيصا لعدم تناول الاهل للابن الكافر وان اريد الثانى يتناول الابن لكن استثنى بقوله الا من سبق عليه القول فخرج بالاستثناء لا بالتخصيص المتراخي فقوله سبحانه ليس من اهلك اى من الاهل الذي لم يسبق عليهم القول والمراد بسبق القول ما وعد الله تعالى به من اهلاك الكافرين

وان الاستثنا للمتكلم   بالحكم مانعا يكون فاعلم

بقدر ما استثنيته فجعل   تكلما بما يكون يحصل

من بعد ما استثنيته فحقق   فكان ذا تكلما بما بقى

الاستثنا مشتق من الثني يقال ثنى عنان فرسه اذا منعه من المضي في الصوب الذي يتوجه اليه وقد اشتهر فيما بينهم ان الاستثنا حقيقة فى المتصل مجاز فى المنقطع ولذا لا يحمل على المنقطع الا عند تعذر المتصل ومن ثم قالوا فى قوله له على مائة درهم الا ثوبا ان معناه الا قيمته ليصير متصلا والمراد صيغ الاستثنا واما لفظ الاستثنا فحقيقة اصطلاحية فى القسمين بلا نزاع فالصواب انه يقسم الى قسمين ثم يعرف كل على حدة والمراد هنا المتصل وقد عرفه صدر الشريعة بانه المنع عن دخول بعض ما تناوله صدر الكلام فى حكمه بالا او احدى اخواتها وقوله بعض ما يتناوله يخرج الاستثنا

المستغرق فانه باطل لكن ايضا فيدره بما يكون بلفظ او بمساو له نحو عبيدى احرار الا عبيدى او الا مماليكى فانه كان بلفظ اخص منه فى المفهوم مساو له فى الوجود فلم يصح نحو عبيدى احرار الا هولاء او الا سالما وبزيغا وبريدا وليس له سواهم ثم ما ذكره صدر الشريعة فى التعريف مستخرج مما ذكره فى كيفية عمل الاستثنا كما ذكرنا وحاصله ان الاستثنا يمنع التكلم والحكم بقدر المستثنى حتى كانك لم تتكلم بقدر المستثنى فى حق الحكم فيجعل تكلما بالباقى بعد المستثنى فينعدم حكم صدر الكلام فى المستثنى راسا لانه يحكم بعدم ذلك الحكم فى المستثنى فيجعل من قال جانى القوم الا زيدا كانه قال جانى غير زيد ومن قال له على عشرة الا ثلاثة كانه قال من اول الامر له على سبعة ولم يتعرض الى الثلاثة لا بنفى ولا اثبات فمعنى قولهم ان الاستثنا اخراج بالا او احدى اخواتها هو المنع عن الدخول تحت حكم الصدر لا الاخراج بعد الدخول تحت الحكم اذ يكون تناقضا صرفا فان القايل له على عشرة الا ثلاثة يكون اثبت الثلاثة فى ضمن العشرة اولا حاكما بثبوتها ثم نفاها بالاخراج وذلك تناقض لا يليق بعاقل فضلا عن الشارع والاستثنا واقع فى القرآن والحديث وهذا هو الذي اضطرهم الى ان اختلفوا فى كيفية عمل الاستثنا على اوجه ثلاثة لا يرد عليها التناقض الاول ان المراد بعشرة فى مثالنا معناها الحقيقى اى عشرة افراد فتناول السبعة والثلاثة معا ثم اخرج منها ثلاثة حتى بقيت سبعة ثم اسند الحكم الى العشرة التى اخرجت منها ثلاثة فلم يقع الاسناد الا على سبعة حتى كانه قال له على سبعة من غير تعرض للثلاثة بنفي ولا اثبات وعلى هذا الوجه يبتنى ما ذكرنا لانه يكون اخرج الثلاثة قبل الحكم من افراد العشرة ثم حكم على السبعة فيكون الاستثنا تكلما بالباقى بعد المستثنى فالتكلم فى حق الحكم يكون بالسبعة فقط وينتفى حكم الصدر فى المستثنى لكن لا يثبت له حكم مخالف لحكم الصدر فانعدام الحكم في المستثنى لعدم الدليل الموجب له مع صورة التكلم فكان بمنزلة الغاية فى نحو اتموا الصيام الى الليل فان الحكم ينعدم فيما وراء الغاية لعدم الدليل الموجب له لا لان الغاية توجب نفي الحكم عما وراءها وهذا هو الوجه الصحيح وحاصله ان الصحيح الاخراج قبل الحكم وان الاستثنا بمنزلة القيد للمستثنى منه حتى كانه قال له على العشرة المخرج منها ثلاثة ولا تعارض فيهما

ظ والثاني ان المجموع اعني عشرة الا ثلاثة موضوع بازآء السبعة حتى كانه وضع لها اسمان
مفرد وهو سبعة ومركب وهو عشرة الا ثلثة فيعبر عنه بالاخصر تارة وبالاطول
اخرى ورد هذا بانه ان اريد ان عشرة الا ثلاثة موضوع بازاء سبعة وضع الاعلام مثل
تابط شرا وشاب قرناها فهو خارج عن قانون اللغة اذ ليس في لغتهم مركب من ثلثة
الفاظ من غير ان يحكى على اصله المنقول عنه ولم يعهد مركب اعرب جزؤه الاول
وهو غير مضاف وان اريد انه موضوع بالنوع بمعنى انه ثبت من الواضع انه اذا ذكر
ذلك فهم منه الباقي فغير مستقيم ايضا لان المفردات حينئذ مستعملة في معانيها
الافرادية فاما ان يكون اخراج الثلاثة من العشرة بعد الحكم بها في ضمن العشرة وهو
التناقض المهروب عنه او قبله وهو المذهب الاول كما لا يخفى والثالث وهو
مذهب الشافعي ان المراد بعشرة انما هو سبعة والا ثلاثة قرينة لارادة السبعة
من العشرة ارادة للجزء باسم الكل كما في التخصيص بغير الاستثناء في مثل اقتلوا المشركين
والمراد الحربيون بدليل يخرج الذمي فالاستثناء كالتخصيص في ان كلا منهما يبين
ان الحكم المذكور في صدر الكلام وارد على بعض افراده والحكم في البعض الآخر خلاف
الحكم في البعض الاول الا ان التخصيص بكلام مستقل وهذا بغير مستقل قال الرم
وهذا المذهب وهو ان العشرة يراد بها السبعة الى اخره هو ما قال مشايخنا ان
الاستثناء عند الشافعي يمنع الحكم بطريق المعارضة مثل دليل الخصوص والمراد بالمعارضة
ان يثبت حكما مخالفا لحكم صدر الكلام وانما قلت ان مرادهم بالمنع بطريق المعارضة
هذا المذهب لانهم ذكروا في الجواب عنه ان الالف اسم للعدد المعين لا يقع على غيره
ولا يحتمله اذ لا يجوز ان يسمى تسعماية الفا بخلاف دليل الخصوص والمراد بالعام
لان المشركين اذا خص منه نوع كان الاسم واقعا على الباقي بلا خلل وهذا نص
على انه جواب عن من قال ان المراد بعشرة سبعة انتهى

والشافعي قال بالمعارضة   مثل العموم مع خصوص عارضه
فان منع الحكم في التحقيق   في ذاك حاصل بذا الطريق

يعني ان الشافعي رحمه الله تعالى قال ان منع الحكم في المستثنى بطريق المعارضة كامتناع
حكم العام فيما خص منه لوجود المعارض وهو دليل الخصوص فانه وان كان يبين ان المخصوص

لم يدخل

لم يدخل تحت العام لكنه باعتبار استبداده معارض للعام وهذا كالخلاف في التعليق
بالشرط فان التعليق عنده لا يخرج الكلام من ان يكون ايقاعا بل يمنع وقوعه لمانع وهو التعليق
او عدم الشرط فكذا الاستثناء وعندنا التعليق يخرج الكلام من ان يكون ايقاعا ويمنع ثبوت
الحكم في المحل لعدم العلة مع صورة التكلم بها فكذا الاستثناء فاذا قال لفلان علي الف الا ماية
صار عندنا كانه قال ابتداء لفلان علي تسعماية وانه لم يتكلم بالالف في حق لزوم المائة وصار عنده
كانه قال الا مائة فانها ليست علي فلا تلزمه المائة للدليل المعارض لا لانه يصير بالاستثناء كانه لم
يتكلم بها قال الزيلعي رحمه الله تعالى الاستثناء تكلم بالباقي بعد الثنيا عندنا واخراج
بعد الدخول عند الشافعي بطريق المعارضة وهذا مشكل فان الاستثناء جائز في الطلاق
والعتاق ولو كان اخراجا لما صح لانهما لا يحتملان الرجوع والرفع بعد الوقوع وتظهر
ثمرة الخلاف فيما لو قال لفلان علي الف درهم الا مائة او خمسين فعندنا يلزمه تسعماية
لانه لما كان تكلما بالباقي وكان مانعا من الدخول شككنا في التكلم بها والاصل فراغ
الذمة فلا يلزمه الزايد بالشك فصار نظير ما لو قال له علي تسعماية او تسعماية وخمسون
فلا يلزمه الاقل وعنده لما دخل في الالف كله صار الشك في المخرج فيخرج الاقل وهو خمسون
والباقي بحاله

اذ ههنا اهل اللسان اجمعوا   بان الاستثناء حيث يوقع
اثبات منفي كذاك ينفي   ما كان مثبتا بغير خلف

تعليل لما قال الشافعي رحمه الله تعالى فان اهل اللغة اجمعوا على ان الاستثناء من النفي اثبات
ومن الاثبات نفي من غير خلاف بينهم وهذا صريح في ان الاستثناء يدل على ان حكم
المستثنى مخالف لحكم الصدر فيكون معارضا لا في حكم المسكوت عنه حتى كانه لم يتكلم

وان لا اله الا الله   بالوضع للتوحيد اذ معناه
النفي والاثبات باتفاق   فان يكن تكلما بالباقي
يكن اذن نفيا لما سواه   ولم يصرح انه الاله

يعني انهم اجمعوا ايضا على ان قولنا لا اله الا الله موضوع للتوحيد لان معناه نفي الالوهية
عما سوى الله واثباتها لله تعالى فلو كان الاستثناء تكلما بالباقي ولم يكن بطريق المعارضة
واثبات حكم مخالف لحكم الصدر لما لزم الاقرار بالوهيته سبحانه بل كان معناه ح نفي الالوهية
عما سواه مع ان التوحيد لا يتم الا بنفي الالوهية عما سواه واثباتها له سبحانه ولا شك انه

او تكلم بكلمة التوحيد دهري منكر للصانع تعالى لحكم باسلامه ورجوعه عن معتقده لنا ان الاستثنا يدل على حكم مخالف لحكم الصدر فكان بطريق المعارضة وان فيه حكمين احدهما النفي والآخر بالاثبات وهذا يدل على بطلان القول بانه تكلم بالباقي بعد المستثنى لانه ح يكون الحكم متعلقا بالصدر بعد اخراج البعض فلا حكم فيه الا على الباقي والمستثنى في حكم المسكوت عنه وكذا القول بان المجموع عبارة عن الباقي اذ لا حكم الا عليه ايضا

: لكن لنا استشناده لحسنا ❊ في الذكر من الذي مضت سنينا :

: كما به القرآن حقا قد ورد ❊ في لبث نوح قدر ذلك العدد :

يعني دليلنا على انه تكلم بالباقي لا بطريق المعارضة قوله سبحانه حكاية عن نوح عليه السلم فلبث فيهم الف سنة الا خمسين عاما ووجه التمسك ان الاستثنا لو كان بطريق المعارضة لزم نفي حكم خبر الصادق بعد ثبوته واللازم باطل فالملزوم مثله لانه لو ثبت الالف بجملته ثم عارضه استثنا الخمسين لزم كونه نافيا لما اثبته اولا فلزم الكذب في احد الامرين الاول او الثاني تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا واما على ما ذهبنا اليه فلا لانه يكون لخروج الخمسين الالف قبل الاسناد ثم حكم على الباقي فكانه قال من اول الامر فلبث فيهم تسعماية

: لكن سقوط الحكم في التحقيق ❊ بما يقوله من الطريق :

: يكون في الانشا لا الاخبار ❊ والقول من اهل اللسان جاري :

يعني ان سقوط الحكم بما ذكره الشافعي رحمه الله تعالى من طريق المعارضة انما يكون في الانشا لا الاخبار لان الانشا اثبات في الحال فاذا عارضه مانع يحتمل ان لا يثبت بخلاف الاخبار على وفق ما في التلويح والمغني وغيرهما والذي يظهر لي ان ارتكاب القول بالتناقض مما لا يصدر عن عاقل فضلا عن مثل الشافعي رحمه الله تعالى وقد عرفت كما سبق من مذهبه ان القايل له علي عشرة الا ثلاثة لم يرد بالعشرة الا السبعة مجازا من اول الامر وان قوله الا ثلاثة قرينة وبيان للمراد والا لكان تناقضا كما ذكره في التلويح وغيره فلا معارضة الا من حيث الصورة وتناول اللفظ ظاهرا فلم يرد بالالف الا تسعماية وخمسون وقوله الا خمسين بيان لذلك لا انه اخبر بالالف مريدا الهام حكم بنفي الخمسين ليكون تناقضا حقيقة نعم يرد عليه ما ذكره بعض ايمتنا من ان اسم الالف لا ينطلق على ما دونه بوجه لان اسم العدد علم على مدلوله علم جنس كاسامة للاسد ولذا يمتنع صرفه اذا انضم اليه سبب آخر كما يقال ثلاثة

نصف ستة والاسم العلم لا يطلق على غير مدلوله ولو لم يكن علما لا يجوز اطلاقه على غير مدلوله حقيقة وهو ظاهر ولا مجازا اذ لا مناسبة بينه وبين غيره من الاعداد معنى الا نسبة عامة هي كون كل واحد منها عددا وهي لا تصلح طريقا للمجاز ولا صورة الا من حيث الجزء والكل ولا يصلح ذلك طريقا هنا لان من شرط اختصاص الجزء بالكل ليصح اطلاق اسم الكل على الجزء لازمه وهو الجزء وما دون الالف كما يصلح جزءا للالف يصلح جزءا للالفين وعشرة الاف وغيرها وهذه الجزئية لا تصلح طريقا للمجاز هذا والمحقق عضد الدين في شرح مختصر ابن الحاجب وجه مذهب الشافعي على وجه لا يرد عليه هذا الايراد بما حاصله ان المستثنى منه والمستثنى واداة الاستثنا في قوله له علي عشرة الا ثلاثة مجاز عن السبعة لا العشرة وحدها وذلك لان السبعة مرادة في المثال قطعا ولا شيء من السبعة حقيقة بعشرة سوا اطلقت العشرة او قيدت باخراج الثلاثة لان الاعداد انواع متباينة والعشرة بعد اخراج الثلاثة وقبلها مفهوم واحد قيدت او اطلقت وليست السبعة بعشرة قيدتها او اطلقتها وانما هي الباقي من العشرة بعد اخراج الثلاثة كما يقال السبعة اربعة ضمت اليها ثلاثة مع انها ليست اربعة اصلا وانما هي الحاصل من ضم الثلاثة الى الاربعة فان قلنا هذا التركيب حقيقة في عشرة موصوفة بانها اخرجت منها ثلاثة كان مجازا في السبعة وهو مذهب الشافعي وان قلنا هو موضوع للباقي من العشرة بعد اخراج الثلاثة ولا يفهم منها عند الاطلاق سوى ذلك وليس مدلوله عشرة مقيدة فهو موضوع للسبعة لا على معنى انه وضع لها وضعا واحدا وجعل اسما لها بل على معنى ان يعبر عنها بالازم المركب كما يقال هي اربعة او ثلاثة على حد قوله بنت سبع واربع وثلاث هي حتف المتيم الشاق وهذا كما يعبر عن النوع بالاجزا العقلية من الجنس والفصل فيقال حيوان ناطق والخارجية فيقال بدن ونفس وهذا هو المذهب الثاني اعني القول بان المجموع موضوع للسبعة انتهى وذكر العلامة التفتازاني في حواشيه ما حاصله ان هذا اعتراف بحقية المذهب الاول ورجوع المذهبين الاخرين اليه لان المركب سواء جعل حقيقة في المعنى الذي وقع الاسناد اليه او مجازا لم يكن بد لمفرداته من الاستعمال في معنى فيكون لفظ العشرة مستعملا في كمال معناها والحكم بعد اخراج الثلاثة والا لزم التناقض او كون العشرة مجازا عن السبعة فليتامل وقوله والقول من اهل اللسان جاري تمامه قوله



قيد بالاستخراج باتفاق ∴ وانه تكلم بالباقي

فكان ذا بالوضع والعباره ∴ والنفي والاثبات بالاشاره

جواب عن استدلال الشافعي بان القول من اهل اللغة جار هو ايضا بان الاستثنا استخراج وتكلم بالباقي اي انه يستخرج بالاستثنا بعض الكلام عن ان يكون موجبا ويجعل تكلما بالباقي بعد الاستخراج لانه يستخرج بعض حكم الجملة بعد الثبوت فوجب التوفيق بين الاجماعين بانه تكلم بالباقي بالوضع والعبارة قصدا واثبات ونفي بالاشارة فكلمة التوحيد على هذا لانه لما ذكر الالهة واخرج الله تعالى عنهم ثم حكم على الباقي بالنفي كان اشارة الى ان الحكم في المستثنى بخلاف حكم الصدر والا لما اخرج عنه وذلك لان معظم الكفار مشركون فسيق الكلام لنفي الغير ولزم منه وجود الله تعالى اشارة وهذا حاصل ما في المنار وهو جواب عن الاستدلالين لا عن الاول فقط كما ظن بعض شارحيه والاليق بالمقام ما ذكره بعض المحققين من ان طايفة من الحنفية يقولون ان لا حكم فيما بعد الا هو مسكوت عنه فلا اله الا الله توحيد باعتبار نفي الالوهية من غيره تعالى مع حكم بثبوتها له على لانهم لم يشكوا فيه لا نطقا فلا يكون كلمة التوحيد اجمانا من الاوهي وطايفة من الحنفية يقولون بنقض الحكم وهو الاوجه وان نقل ان الاستثنا من النفي اثبات وبالعكس لا يعارضه نقل انه تكلم بالباقي بعد الثنيا الا لو نقل بقيد فقط اذ لا يبعد في الحمل كون الموضوع لا وصف له سوى المحمول فيجوز اجتماعهما ويصدق تكلم بالباقي بعد الثنيا باعتبار الحاصل من مجموع المركب ونفي واثبات باعتبار الاجزاء نحو لا صلاة الا بطهور فانه يفيد ثبوتها معه في الجملة وغايته انه تكلم بعام مخصوص قال صاحب الهداية في مالت الاحر يعتق لان الاستثنا من النفي اثبات على وجه التاكيد ككلمة الشهادة وهذا ظاهر في العبارة والاوجه انه منطوق له اشارة تارة وعبارة اخرى بان يقصد من النفي عما بعد الا يفهم من اللفظ ثم قد يقصد ان كلمة التوحيد وقد لا يكون القصد اليهما معا نحو على عشرة الا ثلاثة اذ يفهم ان الغرض الاثبات فاشارة انتهى

وانه نوعان نوع متصل ∴ وانه الاصل ونوع منفصل

اي ان النوع المتصل هو الاصل في الاستثنا لانه حقيقة في المتصل مجاز في المنقطع كما تقدم هذا ان اريد صيغ الاستثنا وان اريد لفظه فحقيقة عرفية فيهما فيهما في التلويح ثم عرف المتصل

بقوله

بقوله **وذا الذي استخراجه لا يحصل ∴ من صدره لذا ابتدا يجعل**

اي ان صدر الكلام لا يتناوله فيجعل مبتدا بمنزلة نص مبتدا حكمه يعمل بنفسه لا تعلق له باصل الكلام الا من حيث الصورة ومثل في المنار بعد ذكر النوعين بقوله سبحانه فانهم عدو لي الا رب العالمين وهو محتمل لهما اذ يجوز ان يكون التقدير لكن رب العالمين اعبده واعظمه فيكون منقطعا ويجوز ان يكون القوم عبدوا الاصنام مع الله تعالى وان يكون التقدير فانهم عدو لي ابرا من عبادتهم الا رب العالمين فاني اعبده ولا ابرا من عبادته فيكون متصلا

وحيث الاستثنا يعقب الجمل ∴ وعطف بعضها على بعض حصل

فانه للجميع ينصرف ∴ كالشرط عند الشافعي يعرف

يعني ان الاستثنا اذا وقع عقيب جمل عطف بعضها على بعض بالواو ينصرف الى الجميع كما اذا قال لزيد علي الف درهم ولبكر كذلك ولخالد كذلك الا استمائة لزم لكل واحد اربعمائة عنده فكان كالشرط حيث ينصرف الى الجميع اتفاقا كما لو قال عبدي حر وامراتي طالق ان دخلت الدار او ان شاء الله لان العطف يصير المتعدد كالمفرد ثم لا خلاف في جواز رجوعه الى الجميع والى الاخير خاصة وانما الخلاف في الظهور عند الاطلاق وعدم ما يعين المراد فعنده هو ظاهر في الجميع وعندنا هو ظاهر في ما يليه كما قال

وذاك عندنا الى الذي يلي ∴ ولا كذا الشرط فالتبدل

يعني انه عندنا ينصرف الى الذي يليه اعني الاخير لقربه واتصاله به وانقطاعه عما سواه ولان عود الاستثنا الى ما قبله انما هو لضرورة عدم استقلاله والضرورة تندفع بالعود الى واحدة وقد عاد الى الاخيرة بالاتفاق فلا ضرورة الى ما عداها على انه لا شركة في عطف الجمل في الحكم ففي الاستثنا اولى وهذا بخلاف الشرط لتبدل الكلام به لانه يبدل الكلام ولا يخرجه من ان يكون عاملا ففي مثل انت طالق ان دخلت الدار انما يبدل حكمه من تنجيز التطليق الى الحلف بخلاف الاستثنا فانه يخرجه من ان يكون عاملا في جميع ما يتناوله ليبطل عمله في الجميع فجعلناه منصرفا الى الاخير تقليلا للابطال هذا اذا لم تقم قرينة على العود الى الجميع كما قدمنا وقد بني على هذا الخلاف وجوب رد شهادة المحدود في القذف عندنا بقصر الاستثنا على ما يليه من قوله سبحانه واولئك هم الفاسقون ورده الشافعي اليه مع قوله سبحانه ولا تقبلوا اذ لولا منع الدليل من رده الى الاول

اعني قوله سبحانه فاجلدوهم لتعلق به عنده لكن الجلد لا يسقط بالتوبة

ومنه ما الى الضرورة انتسب ۞ لا وضع البيان بل هي السبب

يعني ومن البيان نوع ينسب الى الضرورة فيقال له بيان الضرورة ولا وضع فيه للبيان لان الموضوع له النطق وهذا يقع بالسكوت بل الضرورة هي سبب البيان وقد تقدم ان اضافته الى الضرورة اضافة الى السبب

فمنه ما يكون كالمنطوق ۞ كالثلث للام على التحقيق

في اية النسا حيثما الاب ۞ لما يكون باقيا يستوجب

اي منه ما يكون في حكم المنطوق وذلك بان يدل النطق على حكم مسكوت كما في اية سورة النسا وهي قوله تعالى وورثه ابواه فلامه الثلث فان صدر الكلام يوجب الشركة في الميراث ثم تخصيص الام بالثلث يدل على ان الاب يستحق الباقي فصار بيانا لصدر الكلام المبهم السكوت عن نصيب الاب اذ لو بين نصيب الام من غير اثبات الشركة لم يعرف نصيب الاب ومن هذا النوع لو قال دفعت اليك هذا المال مضاربة على ان لك نصف الربح يفيد ان الباقي للمالك وكذا في عكسه استحسانا

ومنه ما بالحال كان ثابتا ۞ كصاحب الشرع اذا ما ساكتا

يكون عند الامر اذ يعاين ۞ فانه لاشك شرعا كاين

اي من بيان الضرورة ما يكون بدلالة حال الساكت عن امر يعاينه كالشارع وكذا المجتهد وصاحب الحادثة كما في التلويح وسكوت صاحب الشرع عند المعاينة دليل ان ذلك جائز شرعا فهو دليل الاباحة اذ لا يجوز ان يقرهم على حرام قال بعض المحققين اذا سكت عليه الصلاة والسلام عن فعل بحضرته او في عصره مع القدرة والعلم فان كان معتقد الكافر كالمشي الى الكنيسة فلا اثر للسكوت اتفاقا وان سبق تحريمه فسكوته يكون دليلا على النسخ والا فدليل الجواز ومن هذا النوع سكوت الصحابة عن تقويم منافع ولد المغرور فانه يفيد عدم تقومها وسكوت البكر البالغة جعل بيانا للرضا للحاجة عن اظهار الرغبة في الرجال قال ابن نجيم وينبغي ان يكون مسايل السكوت التي وصلت قريب الثلاثين من كتاب النكاح من هذا القبيل وان منه ما يكون يثبت ضرورة كمثل مولى يسكت

في حال ما الرقيق باع واشترى ۞ فالدفع الغرور قد تقررا

اي ان منه ما يثبت لضرورة دفع الغرور لقوله عليه الصلاة والسلام لا ضرر ولا ضرار في الاسلام اي لا يضر الرجل اخاه ابتدا ولا جزا فالضرر بمعنى الضر يكون من واحد والضرار من اثنين بمعنى المضارة وهذا كسكوت المولى حين يرى عبده يبيع ويشتري فان سكوته عن النهي اذن بدلالة العرف والعادة خلافا للشافعي رحمه الله تعالى قال في الهداية سواء باع العبد عينا مملوكا للمولاه او لغيره باذنه او لا بيعا صحيحا او فاسدا انتهى ثم انما يكون ذلك اذنا فيما بعد ذلك التصرف لا في حقه كما عرف في كتب الفقه ومن هذا النوع سكوت الشفيع جعل ابطالا للشفعة دفعا للضرر عن المشتري وهذا على وفق ما في المنار وغيره والاظهر ان هذا القسم مندرج في القسم الثاني اعني ثبوت البيان بدلالة حال المتكلم كما في التلويح

كذاك حيثما الكلام طالا ۞ كقوله ان له لسالا

وان قدر مال حقا مائة ۞ ودرهم على با صدر العد

وما كذا ثوب اذ يقول ۞ وان منه النسخ ذا التبديل

بعد ما ثبت البيان ضرورة دفع الغرور فيما تقدم يثبت ايضا ضرورة طول الكلام كما في قوله له على مائة ودرهم فان المعطوف بيان للمعطوف عليه بان حذف تمييز المعطوف عليه وذلك فيما جرى به التعارف كمائة ودرهم او دينار او قفيز بخلاف مائة وثوب او عبد فانه لا يكون بيانا للمائة وكذا مائة وثوبان بخلاف مائة وثلاثة اثواب حيث لا يكون الا ثواب تفسير المائة والمرجع العرف وتمامه في التوضيح قوله وان منه النسخ اذ التبديل يعني من انواع البيان النسخ وهو التبديل والنسخ لغة الازالة من نسخت الشمس الظل ازالته والنقل من نسخت الكتاب اذا نقلت ما فيه الى اخر ومنه المناسخات لانتقال المال من وارث الى آخر والكلام في تعريفه وجوازه ومحله وشرطه والناسخ والمنسوخ وقد اشار الى تعريفه بقوله

وذا بيان مدة للحكم ۞ اذ كان مطلقا وذا في العلم

له ثابت ولكن اطلقا ۞ فظاهر الحكم بحقنا البقا

اي هو بيان انتهاء الحكم الشرعي المطلق الذي في تقديرنا وهمنا استمراره لولا النسخ وذلك الحكم ثابت في علم الله تعالى انه ينتهي في وقت كذا ولكن الله تعالى اطلقه ولم يبين لنا تاقيته فصار ظاهر الحكم البقا في حق البشر

فكان ذا في حقنا تبديلا لا حق ربنا فلا تحويلا
لكنه في حقه قد كانا من غير ما شائبة بيانا

اى فكان النسخ فى حقنا تبديلا بالنسبة الى ظاهر الاستمرار وكان بيانا محضا فى حق
الشارع لانه كان معلوما عنده انه ينتهى فى وقت كذا بالناسخ فكان الناسخ بالنسبة
الى علمه تعالى مبينا للمدة لا رافعا الا انه لم يبين توقيت الحكم المنسوخ حين شرعه فكان
ظاهر البقاء فى حق البشر لان اطلاق الامر بشى يوهم بقاء ذلك الشى على التأبيد
فكان للنسخ جهتان جهة البيان بالنسبة الى الشارع وجهة التبديل والرفع بالنسبة
الينا ثم النسخ قد يعرف باعتبار الناسخ فهو الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت
بالخطاب المتقدم على وجه لولاه لكان ثابتا مع تراخيه وقد يعرف باعتبار الشارع
فهو رفع حكم شرعى بدليل شرعى متاخر وقد يعرف باعتبار المصدر من المبنى للفاعل
اعنى الناسخية كما قال فى التلويح هو ان يرد دليل شرعى متراخيا عن دليل شرعى
مقتضيا خلاف حكمه ثم قال لخرج التخصيص لانه لا يكون متراخيا وخرج ورود الدليل
الشرعى مقتضيا خلاف حكم العقل من الاباحة الاصلية والمراد بخلاف حكمه ما يدافعه
وينافيه لا مجرد المغايرة كالصوم والصلاة وذكر الدليل ليشمل الكتاب والسنة قولا
وفعلا وغير ذلك وخرج ما يكون بطريق الانساء والاذهاب عن القلوب من غير
ان يرد دليل وكذا نسخ التلاوة فقط لان المقصود تعريف النسخ المتعلق بالاحكام
على ان يكون صفة للدليل بمعنى الناسخية انتهى ثم اشار الى جواز النسخ بقوله

والنص فى جوازه موجود وبه ايضا ضلت اليهود

اى هو جائز بالنص كنسخ التوجه الى بيت المقدس بالتوجه الى الكعبة ونسخ الوصية للوالدين
باية المواريث الى غير ذلك والنسخ كما تقدم ليس الا بيانا لانتهاء مدة الحكم المطلق المغيب
عنا توقيته وتابيده فكان محتملا لهما اذ مطلق الامر للايجاب فقط من غير تعرض
للبقاء بل البقاء بعد ثبوته لعدم الدليل المزيل فكان البقاء ثابتا باستصحاب الحال بالامر
السابق ولا دلالة للامر على البقاء لغة فالايجاب كالايجاد حكم الوجود والاحياء حكمه
الحيوة لا البقاء فكان الاماتة بعد الاحياء بيانا لمدة الحياة التى كانت معلومة عند
الله تعالى مغيبة عنا كذلك النسخ بيان لمدة الحكم المطلق الذى كان معلوما له سبحانه مغيبا

فليس

فليس فى النسخ معارضة للامر السابق بل الحكم الثابت بالامر ظاهرا ولا منافاة بين كون
الشى مامورا به لحسنه منسوخا لقبحه فى وقتين لاختلاف الحسن والقبح بحسب المصالح
فكم من شى يحسن فى وقت لمصلحة ويقبح فى وقت لمصلحة اخرى فقد يامر الحكيم بشرب الدواء
فى وقت وينهى عنه فى آخر كذا قالوا واورد عليه بعض شارحى المنار تبعا للقاآنى
انه يلزم اجتماع الحسن والقبح فى زمان على ما هو المختار من جواز النسخ قبل التمكن من الفعل
وانت خبير بان المجتمع فيه انما هو المامور والمنهى لا الحسن والقبح لان عين الحسن لا يثبت
بالتمكن من الفعل وانما يثبت بحقيقة الفعل لانه صفة للفعل فلا يثبت قبل وجوده
الا ترى انه يجوز النسخ بعد التمكن من الفعل قبل الفعل بالاجماع فعلم ان المقصود منه
عقد القلب على حسنه ابتلاء كما ذكره صاحب المنار فى شرحه وقوله وفيه ايضا الخ اشارة
الى مخالفة اليهود لعنهم الله فى ذلك بانهم ضلوا فى ذلك كما ضلوا فى غيره وهو احسن
من التعبير بخلاف اليهود كما فى المنار فمنهم قاتلهم الله من انكره عقلا وقد عرفت
امن ملك
الرد فيه ومنهم من انكره نقلا تشبثا بانه يروى ان موسى عليه السلام قال تمسكوا بالسبت
ما دامت السموات والارض وانه نقل تواترا عنه انه قال شريعتى لا تنسخ وانا خاتم
...الى غير ذلك من الترهات فان ثبوت النسخ مما لا ينكره عاقل وقد ورد فى التورية
ان الله تعالى امر ادم عليه السلام بتزويج بناته بنيه ثم نسخ ذلك وكذا الجمع بين الاختين
كان مشروعا فى شريعة يعقوب عليه السلام فقد ذكر فى التوراة انه خطب صغرى الاختين
من ابيهما فقال ابوهما ليس من سنة بلدنا ان نزوج الصغرى قبل الكبرى فتزوجهما ثم حرم الجمع
فى حكم التوراة وكذا الاسترقاق فى عهد يوسف عليه السلام وترك الختان كان جائزا فى شريعة ابراهيم
عليه السلام عند خروجه من السفينة انى جعلت كل دابة حية ماكلا لك ولذريتك واطلقتها
لكم كنبات العشب ابدا ما خلا الدم ثم حرم كثيرا من الحيوان على لسان موسى عليه السلام وكذا فى
سفرها الرابع كل عبد خدم ست سنين يعرض عليه العتق فان لم يقبل تثقب اذنه ويستخدم
ابدا ثم فى موضع آخر منها يستخدم خمس سنين ثم يعتق الى غير ذلك وتحريف التوراة اشهر
من ان يذكر وقد ثبت عندنا بالكتاب ودعواهم التواتر مكابرة مع اتفاق اصحاب التواريخ
على ان بخت نصر لما استولى على بنى اسرائيل قتل رجالهم وسبى ذراريهم واحرق اسفار التوراة
حتى لم يبق فيهم من يحفظها وزعموا ان الله تعالى الهم عزيرا التورية بعد خلاصه من اسر

ثم انتسخ بالوجوب فى شريعة موسى عليه السلام حيث اوجبه عليهم يوم ولادة الطفل ووقع النسخ فى شريعته فانه جاء فى السفر الاول من التوراة ان الله تعالى قال لنوح عليه السلام صح

بخت نصر وروى احبارهم ان عزيرا كتبها في آخر عمره ودفعها الى تلميذه فاخذوا منه
التوراة وبقول الواحد لا يثبت التواتر ومن شاهد التوراة الموجودة بينهم اليوم
اعترف بالتحريف جزما واغناه الخبر عن الخبر ولعمري ان امثال هذه الترهات مما يجب
تنزيه الكتب الاسلامية عنها وانما ذكرناها اقتفاء لما في بعض الشروح ثم اشار الى
محل النسخ بقوله لكن محل النسخ حكم يحتمل وجوده في نفسه ويحتمل
ان لا وجود اذا لم يثبت قيد ينافيه فان يوقت
او ان يؤبد نصا او دلالة فلا يجوز نسخه بحاله

يعني محل النسخ حكم يحتمل في نفسه ان يكون مشروعا وان لا يكون لم يلحقه قيد ينافي النسخ
فما لا يكون محتملا في نفسه كالايمان والكفر لا يكون محلا للنسخ وكذا الاحكام العقلية كوجود
الله تعالى وكذا الحسية والاخبار الماضية او الواقعة في الحال او الاستقبال مما يؤدي نسخه
الى كذب او جهل بخلاف الاخبار بهذا حلال وهذا حرام فانه من الشارع انشاء وكذا
ما يكون موقتا ومثله بعضهم بقوله تعالى وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الابيض
الآية وكذا ما يكون مؤبدا مثل قوله عليه الصلاة والسلام الجهاد ماض الى يوم القيامة
فالمراد بالدوام ما دامت دار التكليف واما اذا اريد بالتابيد طول الزمان فليس
مما نحن فيه وهو مجاز محتاج الى القرينة اما في التوقيت فلان الشارع لو قال
احللت لكم هذا الشيء الى عشر سنين او مائة سنة مثلا ثم نسخه قبل مضي المدة كان
بدا اي ظهورا لما لم يكن ظاهرا وهو لا يجوز عليه سبحانه وكذا التابيد لان بيان
التوقيت بالنسخ بعد التنصيص على التابيد لا يكون الا على وجه البدا تعالى الله
سبحانه عن ذلك قال في التلويح وهذا اذا كان التابيد قيدا للحكم كالوجوب مثلا
اما اذا كان قيدا للواجب كالصوم فالجمهور على انه يجوز نسخه لان قوله صم ابدا
يدل على ان صوم كل رمضان الى الابد واجب في الجملة من غير تقييد الوجوب
بالاستمرار الى الابد فلم يكن رفع الوجوب بمعنى عدم استمراره مناقضا له وتمام
فيه ثم التابيد نصا كما مثلنا في حديث الجهاد ودلالة كالشرايع التي قبض
عليها النبي عليه الصلاة والسلام فانها مؤبدة بدلالة انه خاتم النبيين ثم اشار الى بيان
الشرط بقوله والشرط فيه عندنا التمكن من عقد القلب وذا كان الامكن

من

من دون ما تمكن الانفعال فذا كقول اهل الاعتزال

يعني شرط جواز النسخ التمكن من عقد القلب والعزم على المامور به عندنا وعقد القلب
اكمل من العمل لان العمل لا يصير قربة الا بعزيمة القلب وقد تصير هذه قربة بلا عمل قال
عليه الصلاة والسلام نية المرء خير من عمله والعمل جاير السقوط بخلاف الاعتقاد فيجوز
ان يكون عقد القلب مقصودا بالامر دون الفعل كما يامر المولى عبده بشيء ومقصوده ان
يظهر عند الناس حسن طاعته وانقياده ثم ينهاه بعد حصول هذا المقصود قبل التمكن
من الفعل ولا يكون ذلك دليل البداء من يجوز عليه فضلا عمن لا يجوز عليه لان الابتلاء
الاكمل بالفعل يحصل بعقد القلب على خلاف هوى النفس كالعمل بالجوارح وليس التمكن
من الفعل شرطا في جواز النسخ وهو ان يمضي بعد وصول الامر الى المكلف وقت يسع
الفعل المامور به لجواز النسخ بعد التمكن بمضي ما يسع من الوقت لا خلاف فيه انما الخلاف
في جوازه قبل التمكن وذلك بان يرد الناسخ بعد التمكن من الاعتقاد قبل دخول
وقت الواجب كما اذا قيل صوموا غدا ثم قيل قبل صباح الغد لا تصوموا او يرد بعد
دخول وقته الواجب كما اذا شرع في صومه ثم قيل قبل انقضاء اليوم لا تصم وخالفت
في ذلك المعتزلة وغيرهم متمسكين بان الحسن والقبح من ضرورات الامر والنهي واجتماعهما
في شيء واحد في زمن واحد محال فكان ذلك مؤديا الى البداء والغلط تعالى الله سبحانه
عن ذلك والحجة عليهم ما روي انه عليه الصلاة والسلام امر بخمسين صلاة ليلة المعراج
ثم نسخ ما زاد على الخمس فكان نسخا قبل التمكن من الفعل بعد عقد القلب وهو عليه
الصلاة والسلام الاصل لهذه الامة وهذا حديث مشهور تلقته الامة بالقبول فكان في
حكم المتواتر فالحكم عندنا بيان المدة لعقد قلبنا وان عقده
اصل فكان تابعا له اذن جميع ما يكون من فعل البدن
وعندهم بيان مدة العمل المجسم حكم النسخ حيثما حصل

يعني ان حكم النسخ عندنا بيان المدة لعمل القلب فكان عقد القلب اصلا واعمال البدن
تبعا لان القلب مقصود ويتحقق به الابتلاء كما بينا وعند المعتزلة ومن تابعهم حكم النسخ
بيان مدة عمل البدن لان العمل هو المقصود من الامر والنهي ثم اشار الى بيان الناسخ
بقوله والنسخ بالقياس لا يصح كذلك الاجماع ذا الاصح

يعني ان القياس لا يصلح ناسخا لان شرط التعدي الى فرع لا نص فيه ولاتفاق الصحابة
على ترك الرأي بالنص ولو احادا حتى قال عمر رضي الله تعالى عنه في حديث الجنين
كدنا نقضي فيه برأينا وفيه سنة عن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم يعني حديث الغرة
وجوز بعض اصحاب الشافعي النسخ به تمسكا بانه كالتخصيص لكن الفرق واضح فان التخصيص
بيان وهذا رفع وابطال وكذلك لا يصلح منسوخا عند العامة لان ناسخه قطعيا كان
او ظنيا راجح عليه والا لم يصلح ناسخا فيزول شرط العمل به فلا حكم له حتى فلا رفع ولا نسخ
وكذلك الاجماع لا يصلح ناسخا عند الجمهور لانه ان كان في حياة النبي عليه الصلاة والسلام
فهو من باب السنة لانه المنفرد ببيان الشرايع وان كان بعده عليه الصلاة والسلام فلا
نسخ لان الاحكام صارت موبدة بانقطاع الوحي قال في التلويح فان قيل قد سقط سهم
المولفة بالاجماع المنعقد في زمن ابي بكر رضي الله عنه وثبت حجب الام عن الثلث الى
السدس بالاخوين بالاجماع قلنا نصيب المولفة سقط لسقوط سببه لا لورود دليل
شرعي على ارتفاعه ودلالة النص على عدم الحجب بالاخوين يبتني على كون المفهوم
حجة وان اقل الجمع ثلاثة ولا قطع بذلك وذكر فخر الاسلام ان نسخ الاجماع بالاجماع جائز
وكانه اراد ان الاجماع لا ينعقد البتة بخلاف الكتاب والسنة فلا يتصور ان يكون ناسخا
لهما ويتصور ان ينعقد اجماع لمصلحة ثم تتبدل تلك المصلحة فينعقد اجماع ناسخ له
والجمهور على انه لا ينسخ ولا ينسخ به لانه لا يكون الا عن دليل شرعي ولا يتصور حدوثه
بعد النبي ولا ظهوره لاستلزامه اجماعهم اولا على الخطا مع لزوم كونه على خلاف
النص وهو غير منعقد فان قيل لم لا يجوز ان يكون سند الثاني قياسا قلنا لان شرط
صحة القياس عدم مخالفة الاجماع ولهذا لا يجوز ان يكون المنسوخ بالاجماع هو القياس
لان انتفاء الشيء لانتفاء شرطه ليس من باب النسخ وللقايل ان يقول لا نسلم ان الاجماع
المخالف للنص خطا وانما يكون كذلك لو لم يكن مستندا الى نص راجح على النص الاول
الذي نجعله منسوخا به لا يقال فح يكون الناسخ هو النص الراجح لا الاجماع لانا نقول
يجوز ان لا يعلم تراخي ذلك النص فلا يصح جعله ناسخا بخلاف الاجماع المبني عليه
فانه يكون متراخيا لا محالة فيصلح ناسخا انتهى واورد عليه ان النص اذا لم يعلم
كونه متراخيا لا يكون بيانا لانتهاء الحسن والاجماع لا يصلح ان يكون مبينا لان الرأي

لاحظ له

١٨١

لا حظ للرأي في بيان انتهاء الحسن وانت خبير بان من يجوز نسخ الاجماع بالاجماع لا يسلم ان الاجماع
لا يكون مبينا لانتهاء الحسن الا ترى الى تعليله بتبدل المصلحة ويويده ما ذكروه في كون القياس
بطلان وجه فرعا من وجه ان في ذلك اشارة الى ان الاجماع قد لا يكون عن دليل بان يخلق
الله تعالى فيهم علما ضروريا بان يوفقهم للصواب فليتامل ٭

٭ وانما يجوز بالكتاب ٭ وسنة من غير ما ارتياب ٭
٭ ان يتفق هذا كذا ان يختلف ٭ والشافعي لم يقل بالمختلف ٭

لما بين ان كلا من الاجماع والقياس لا يكون ناسخا تبين انه لا يجوز النسخ الا بالكتاب والسنة
فيجوز نسخ الكتاب بالكتاب كنسخ اية المسالمة باية القتال ويجوز نسخ السنة بالسنة اذا كانت
الثانية مثلها او فوقها في القوة فيجوز نسخ المتواتر بمثله والاحاد بمثله كحديث كنت
نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها وعن لحوم الاضاحي ان تمسكوها فوق ثلاثة ايام فامسكوا
ما بدا لكم هذا اذا اتفقا وكذلك يجوز النسخ اذا اختلفا فيسنخ الكتاب بالسنة المتواترة مثل
قوله تعالى كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت الوصية للوالدين والاقربين ففيه تنصيص
في الفرضية ونسخ بقوله عليه الصلاة والسلام ان الله اعطى كل ذي حق حقه الا لا وصية
لوارث ونسخ السنة بالكتاب كالتوجه الى بيت المقدس كان ثابتا بالسنة ثم نسخ بقوله
سبحانه فول وجهك شطر المسجد الحرام الاية قال القاآني فان قلت ان ذلك كان ثابتا
بالكتب السالفة قلنا شرايع من قبلنا لا تصير حجة في حقنا الا ان يقص الله ورسوله علينا
فلما لم يوجد كان ثبوته بالسنة انتهى ومنه ما روت عايشة رضي الله تعالى عنها ما قبض
رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم حتى اباح الله تعالى له من النساء ما شاء فكانت السنة
ناسخة لقوله تعالى لا يحل لك النساء من بعد وكلمة من بعد لا تدل على التابيد صريحا
ولا دلالة فلا يمتنع النسخ كذا قالوا ولا يجوز نسخ الكتاب بخبر الواحد الا في حياة النبي عليه
الصلاة والسلام فان اهل قبا كانوا يصلون الى بيت المقدس بناء على ما ثبت بالسنة
المتواترة فقال لهم ابن عمر ان القبلة قد حولت الى الكعبة فاستداروا في خلال
الصلاة ولم ينكر عليهم الرسول عليه الصلاة والسلام فدل على الجواز كذا في المغني
قال القاآني في شرحه فان قيل ما ثبت بالكتاب والسنة المتواترة مقطوع به فكيف يترك
بخبر الواحد وانه لا يوجب الا الظن قلنا ما الذي تعنون بقولكم انه مقطوع به ان اصل

الحكم مقطوع به ام دوامه فان قلتم بالاول فمسلم والنسخ لا يرد عليه وانما يقطع دوامه
وبيين انتهاه وان قلتم بالثاني فممنوع لان بقا الحكم حال حياة النبي عليه الصلاة
والسلام ظني لثبوته بالاستصحاب لان احتمال النسخ قايم في كل حال فاما بعد وفاة النبي
عليه الصلاة والسلام فيوجب الحكم بالبقا قطعا لتيقننا بان لا نسخ بعد انقطاع الوحي
فلا بد ان يكون ما يثبت النسخ مستندا الى حال حياته عليه الصلاة والسلام بطريق لا شبهة
فيه وهو التواتر فلا فالاول انتهى ممن اورد هذا السوال والجواب لنفسه في هذا
المقام من غير تمهيد كما بينا فتحاطب ليل وقوله والشافعي الخ يعني ان الشافعي رحمه الله
تعالى لم يجوز نسخ السنة بالقرآن في اصح قوليه ولا نسخ القرآن بالسنة قولا واحدا اما الاول
فلانه يوجب التنفير عنه عليه الصلاة والسلام قلنا علم بالمعجزات الباهرة صحة رسالته
وانه مبلغ وان الجميع من عند الله تعالى فلا مجال للطعن واما الثاني فلقوله تعالى ما ننسخ
من اية الاية والسنة ليست خيرا منه ولا مثلا له وهو يدل على انه من جنس المنزل لان
قول القايل لا اخذ منك درهما الا اتيك بخير منه يفيد ان ياتي بدرهم خير من
ذلك الدرهم وقوله سبحانه نات يدل على ان الآتي هو الله تعالى قلنا الخيرية هي فيما يرجع الى
مرافق العباد وكذا المماثلة لا في النظم وقد يكون حكم السنة الناسخة خيرا ومثلا في
المصلحة والثواب والكل بوحي من عند الله الا ان السنة وحي غير متلو كذا في التقرير
والعلم انه يجوز النسخ بالاثقل وخيريته المستفادة من اية ما ننسخ عاقبته واية يريد
الله ان يخفف عنكم سياقها في المال وفيه يكون بالاثقل في الحال

والنسخ اقسام بعده قسم ... منسوخ تلاوة مع حكم
ومنه نسخ الحكم وحده فقط ... ومنه نسخها فقط بدا النمط

تقسيم لنسخ الكتاب وهو اربعة اقسام الاول ما يكون منسوخ التلاوة والحكم وهو ما نسخ من
القرآن في حياته عليه الصلاة والسلام بالانسا وصرف القلوب على ما روي ان سورة
الاحزاب كانت تعدل سورة البقرة فجاز ذلك في حياته عليه الصلاة والسلام لقوله تعالى
انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون كما في التقرير وتقدير معاده بدليل شرعي وبعده
فلا يكون هذا الاخير نسخا قال في التنقيح قالوا وقد يرتفعان بموت العلماء وبالانسا
كصحف ابراهيم عليه السلام قال في التلويح وتحقيقه ان المراد بالحكم هو العلم بالوجوب

ابن ملك

قوله بالنص وذلك كتعيين الصوم بعد التخيير بينه وبين الفدية ... جزء ... في وجوه من حد الحبس في السنة نقلا ابن نجيم

ـــفي ذلك فلا ينبغي الانسا الا ... ولم يجز بعد وفاته عليه الصلاة والسلام لقوله تعالى ...

ونحوه

ونحوه ولا خفا في ارتفاع ذلك بموت العلما او باذهاب الله تعالى ذلك العلم عن قلوبهم
وبيحث لان الحكم غير العلم والعلم انما يقوم بالروح وهي لا تفنى بالموت ولذا احال هذا
البحث على غيره انتهى واجيب بان الحكم الذي يرتفع بموت العلما هو العلم الذي يقوم
بالحكم والارتفاع يراد به ان لا يبقى في الحياة عالم بالحكم لانه يفنى علم العالم بموته
على ان العلم المستنبط بالخطاب ليس الا الوجوب بالسبب عنده لانه كان واجبا في الحياة
الدنيا والباقي هو الثاني دون الاول والا ما فرضناه علما يكون جهلا فاحالة البحث
على العلما ليحصل الوثوق لا لايراد الشبهة انتهى وانما قيدنا بنسخ الكتاب لان الحديث ليس
من الوحي المتلو حتى يكون منسوخ التلاوة فلا يجري النسخ فيه الا في الحكم والمراد بالحكم ما يتعلق
بمعنى الكتاب لا بنظمه كذا في التلويح والثاني منسوخ الحكم فقط دون التلاوة مثل
امساك الزواني في البيوت الثابت بقوله تعالى فامسكوهن في البيوت والاعتداد
بالحول في قوله تعالى غير اخراج متاعا الى الحول وهو كثير والثالث منسوخ التلاوة
فقط دون الحكم مثل القراآت المشهورة التي لم تثبت بالتواتر كقراءة ابن مسعود فصيام
ثلاثة ايام متتابعات وقراءة سعيد ابن ابي وقاص وله اخ او اخت من ام فلكل واحد
منهما السدس ومنع البعض هذين القسمين ولنا ما تلونا وان الحكم على قسمين احدهما
يتعلق بمعناه والآخر يتعلق بنظمه كالاعجاز وجواز الصلاة وحرمته للجنب والحايض
فيجوز ان ينسخ احدهما دون الآخر كما في التقرير ولم يمثل بما روي عن ابن عمر انه كان
نزل الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما البتة نكالا من الله حيث بقي الحكم وهو الرجم
دون التلاوة لانه كما نقل عن التحرير بعيد عن طلاوة القرآن هذا وقد نقل عن التحرير انه
يجوز النسخ بلا بدل على ما هو الحق والرابع ما اشار اليه بقوله

ونسخ وصف الحكم كالزياده ... حقا على النص بما افاده

يعني من اقسام النسخ نسخ وصف الحكم مع بقاء الاصل كنسخ فرضية الصوم يوم عاشورا
وكالزيادة على النص اذا وردت متراخية عنه كزيادة جزء مثل زيادة ركعة على ركعتين
مثلا او شرط كالايمان في كفارة القتل فيرفع اجزاء الاصل والاجزاء حكم شرعي
مستفاد من النص فان المطلق يجري على اطلاقه لان الاطلاق معنى مقصود
له حكم معلوم وهو الجواز بما ينطلق عليه الاسم وان لم يشتمل على القيد وحكم المقيد

لجواز بما اشتمل على القيد ويستلزم عدم الجواز بدونه فثبوت حكم احدهما يوجب انتفا
حكم الآخر وتعقبه في التلويح بانهم اذا ارادوا ان المقيد يستلزم عدم الجواز بدون القيد بحسب
دلالة اللفظ فهو قول بمفهوم المخالفة وان ارادوا بحسب العدم الاصلي فهو لا يكون حكما شرعيا
انتهى واجيب بان المرتفع اجزا المطلق من حيث انه مطلق والاجزا حكم شرعي وضعي لكن
ارتفاعه انما لزم من دلالة المقيد على ايجاب القيد لا ان المقيد اقتضى دفع الاجزا بدلالة لفظ
ليكون قولا بمفهوم المخالفة فالمقيد يرفع الحكم الشرعي وهو اجزا المطلق لكن لا بدلالة اللفظ
بل بواسطة ايجاب القيد انتهى

ذا عندنا والشافعي ينكر　　اذ لم يكن دفعا لحكم تقرر

يعني ان كون الزيادة نسخا انما هو عندنا والشافعي ينكر كونها نسخا لانها لا ترفع الحكم الذي
تقرر واثر الخلاف يظهر في جواز الزيادة على الكتاب والخبر المتواتر والمشهور بخبر
الواحد والقياس كما قال

فما على الجلد يزاد بالخبر　　لواحد نفي فليس يعتبر
وليس في كفارة الايمان　　يزاد قيد الوصف بالايمان
ولا الظهار فهو بالقياس　　لم يجز هذا بلا التباس

اي فلا يزاد النفي على الجلد بخبر الواحد وهو قوله عليه الصلاة والسلام البكر بالبكر جلد
مائة وتغريب عام لان الزيادة نسخ عندنا ولا ينسخ الكتاب بخبر الواحد ولا يزاد قيد
الايمان بكسر الهمزة في كفارة الايمان بفتحها جمع يمين ولا في كفارة الظهار بالقياس
على كفارة القتل اذ الزيادة نسخ والكتاب لا ينسخ بالقياس وعند الشافعي يزاد لان الزيادة
ليست نسخا عنده لانها تخصيص عنده في الكل كما توهمه عبارة المنار اذ لا يجري التخصيص
في غير العام لا في مثل زيادة النفي على الجلد ثم لا يرد علينا اشتراطنا الفاتحة والتعديل بخبر الواحد
حتى وجبا لانا لم نزدهما على وجه يلزم منه نسخ الكتاب لانا لم نقل بعدم اجزا الاصل
لولا الفاتحة والتعديل بل بالوجوب فقط بمعنى اثم تاركهما ولا يكن مثل هذا في الوضوء
حتى يكون النية والترتيب فيه واجبين لانه ليس عبادة مقصودة بل شرط للصلاة ولا
يمكن ان يكون شي من اجزايه واجبا لعينه بمعنى انه يأثم تاركه بل لاجل الصلاة بمعنى انه لا تجوز
الصلاة الا به فلو قلنا بالوجوب حتما كان معناه لا تصح الصلاة الا بهما فيلزم من وجوبهما

اذ لا تخصيص

عدم اجزا الصلاة التي هي الاصل وهذا سر ان اباحنيفة رضي الله تعالى عنه جعل في الصلاة
واجبات لا في الوضوء كذا في التلويح

فصل في افعال النبي عليه الصلاة والسلام

الافعال على ضربين ما ليس له صفة زايدة على وجوده كبعض افعال النايم والساهي فانه
لا يوصف بحسن ولا قبح وما له صفة زايدة على وجوده كسائر افعال المكلفين وتنقسم
الى حسن وقبيح والحسن ينقسم الى واجب ومندوب ومباح والقبيح الى محظور ومكروه
والاقسام الثلاثة سوى القسم الاخير يصح وقوعها في جميع المكلفين من الانبيا وغيرهم
واما الاخير فيصح وقوعه من غير الانبيا ولكن لا يصح وقوع ما هو معصية من الانبيا عليهم
السلام فانهم عصموا عن الكباير عند عامة المسلمين وعن الصغاير عند اصحابنا وان لم
يعصموا عن الزلات كذا في التقرير مخلص

ان النبي المصطفى المكرما　　صلى عليه ربنا وسلما
افعاله التي بقصد تصدر　　لا زلة اربعة تقرر

يعني ان افعال النبي المكرم صلى الله تعالى عليه وسلم التي تصدر عنه بقصد ولا تكون زلة
اربعة وانما قيد بالقصد لان ما وقع منه بغير قصد كما في حالة النوم او السهو لا يصلح للاقتدا
والمراد بيان احكام ما يصلح للاقتدا به ان افعاله المقصودة التي لا تكون زلة اربعة فالفعل
الواقع منه عن قصد قد يكون زلة وهي اسم لفعل حرام غير مقصود في ذاته للفاعل ولكنه وقع
منه عن فعل مباح قصده فلم يوجد منه القصد الى عينها ولكن وجد القصد الى اصل الفعل
كمن زل في الطريق لم يقصد الوقوع ولكن قصد المشي فزل بخلاف المعصية فانها اسم لفعل
حرام مقصود لعينه للفاعل لكن الشرع اطلق اسم المعصية على الزلة مجازا ولا بد من اقتران البيان
بالزلة اما من جهة الفاعل كقوله تعالى اخبارا عن موسى عليه السلام حين وكز القبطي فقتله
هذا من عمل الشيطان اسنده اليه تسببا او من الله كما قال تعالى وعصى آدم اي باكل
ما نهي عنه فاخطا حيث طلب الملك والخلد باكل ما نهي عنه واذا كان البيان مقترنا
بها لا محالة علم انها لا تصلح للاقتدا كذا في التقرير ثم بين الافعال الاربعة بقوله

فرض وواجب كذا المندوب　　ثم المباح كلها مرغوب

يعني ان فعله بالنسبة الينا يتصف بهذه الاربعة بان يجعل الوتر واجبا عليه لا فرضا ولا

معاصلر

مستحبا والا فالثابت عنده بدليل يكون قطعيا لا محالة حتى ان قياسه واجتهاده ايضا قطع لانه لا يقر على الخطا كذا في التلويح فذكر الواجب في افعاله متابعة لفخر الاسلام وساير الاصوليين اسقطوه وقد عرفت الوجه فيه

ثم الذي ندريه من افعاله … وما يكون واقعا من حاله
فانه يقينا نقتدي … بوجهه من غير ما تردد
وما يكون وجهه لا يعلم … بكونه المباح حتما نحكم

يعني ان ما علمنا من افعاله عليه الصلاة والسلام واقعا على صفة من الوجوب وغيره فانا نقتدي به في ايقاعه على تلك الصفة وما لم نعلم على اي صفة فعله حكمنا بانه فعله على وجه الاباحة التي هي ادنى منازل افعاله عليه الصلاة والسلام لان الاتباع اصل لقوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة ولان الرسل ايمة يقتدى بهم قال الله تعالى في حق ابراهيم اني جاعلك للناس اماما فالاصل في كل فعل فعله عليه الصلاة والسلام جواز الاقتداء به الا ما ثبت بالدليل انه كان مختصا به لشرفه وعلو منزلته كوجوب الضحى واباحة الزيادة على الاربعة وهذا هو مذهب الجصاص فالاصل عنده الاتباع والخصوص لعارض خلافا للكرخي فالاصل عنده الاختصاص والاشتراك لعارض وتفصيله في التلويح

والوحي منه ظاهر وباطن … فالظاهر الوحي الجلي الكاين
باللفظ واللسان اداه الملك … فكان سامعا له بغير شك
وبالمبلغ الرسول عالما … باية قاطعة وجازما
وذا الذي الروح الامين قد نزل … به وبالقرآن منه قد حصل

الوحي اصله الاعلام بسرعة وكلما دللت به من كلام او كتابة او اشارة او كناية فهو وحي لغة واوحى ووحى لغتان والاولى افصح وبها جاء القرآن قال فخر الاسلام لولا جهل بعض الناس والطعن بالباطل لكان الاولى بنا الكف عن تقسيمه فانه عليه الصلاة والسلام هو المنفرد بالكمال الذي لا يحيط به الا الله تعالى والمقصود من هذا الباب انه عليه الصلاة والسلام كان يعتمد في اظهار الاحكام على الوحي والوحي نوعان ظاهر وباطن والظاهر ثلاثة اقسام الاول ما ثبت بلسان الملك فسمعه النبي عليه الصلاة والسلام عالما بالمبلغ الرسول من عند الله تعالى باية قاطعة اوجبت العلم بيقينه

بانه ملك كما ظهرت لنا الايات القاطعة على وجود الصانع وهذا هو الذي نزل به الروح الامين وهو سيدنا جبرائيل عليه الصلاة والسلام وهو المراد بقوله تعالى انه لقول رسول كريم وبقوله تعالى قل نزله روح القدس وقوله تعالى نزل به الروح الامين على قلبك قال في التوضيح والقرآن من هذا القبيل والثاني ما اشار اليه بقوله

ومنه ما يكون بالاشاره … منه بلا لفظ ولا عباره

اي ما ثبت باشارة الملك من غير بيان بالكلام كما اشار اليه عليه الصلاة والسلام بقوله ان روح القدس نفث في روعي اي اوقع في قلبي ان نفسا لن تموت حتى تستكمل رزقها فاتقوا الله واجملوا في الطلب اي ارفقوا في طلب الرزق بمباشرة الاسباب المشروعة وترك المبالغة فيه كيلا يودي الى الوقوع في الامور المحظورة معتقدين ان الرزق من الله لا من الكسب والثالث ما اشار اليه بقوله

ومنه ما يكون بالالهام … من ربه المهيمن العلام
لقلبه من نوره يبدو به … من غير شبهة تكون فيه

اي منه ما ثبت بالالهام من ربه تعالى بان ابداه له بنور من عنده فتيقن به من غير شبهة كما قال تعالى لتحكم بين الناس بما اراك الله وقد قيل في تعريف الالهام انه تحرك القلب بعلم يدعوك الى العمل به من غير نظر في حجة ودليل وذلك حجة له مطلقا بخلاف الهام الاوليا فان الهامهم لا يكون حجة على غيرهم كذا في التوضيح ثم اشار الى القسم الثاني من قسمي الوحي بقوله

والباطن الذي بالاجتهاد … ينال في تامل المراد
في الحكم بالنص وبعضهم ابى … عن ان يكون للنبي منصبا

يعني ان الوحي الباطن هو الذي ينال بالاجتهاد في تامل حكم النص وابى بعضهم عن ان يكون الاجتهاد منصبا للنبي اذ الراي انما يكون لغيره وما منصبه الا الوحي الظاهر لقوله تعالى ان هو الا وحي يوحى

لكن نقول انه ان لم يرد … وحي اليه بالذي كان قصد
فانتظار الوحي لا محاله … يكون مامورا به في الحاله
وبعد مدة انتظاره العمل … برايه المصون عن شوب الزلل

يعني ان المختار عندنا انه اذا لم يرد اليه عليه الصلاة والسلام وحي في حادثة قصدت

كان مامورا بانتظار الوحي في تلك الحالة المعهودة وبعد انقضا مدة الانتظار يكون العمل برايه المصون عن شائبة الزلل وذلك لان الاجتهاد واجب عليه لعموم قوله تعالى فاعتبروا يا اولى الابصار ولو توعم من غيره من الانبيا كداود وسليمان ولو توعم منه عليه الصلاة والسلام فيما روي ان الخثعمية قالت يا رسول الله ان فريضة الحج ادركت ابي شيخا كبيرا لا يستطيع ان يستمسك على الراحلة افيجزيني ان احج عنه فقال عليه الصلاة والسلام ارايت لو كان على ابيك دين فقضيته الكان يقبل منك قالت نعم فقال الله احق ان يقبل وما روي ان عمر رضي الله عنه سال النبي عليه الصلاة والسلام عن قبلة الصايم فقال عليه الصلاة والسلام ارايت لو تمضمضت بماء ثم مججته الكان يفطرك ولانه عليه الصلاة والسلام اعلم الناس بعلل النصوص وكل من هو عالم بها يلزمه العمل بها في صور الفروع التي توجد فيها العلة وذلك بالاجتهاد وكان يشاور اصحابه في كثير من الامور ثم مدة انتظار الوحي مادام رجا نزول الوحي باقيا الا ان يخاف فوت الغرض او فوت حكم الحادثة

وهو على غير الصواب لا يقر ولا كذاك غيره من البشر

جواب عما يقال الاجتهاد يحتمل الخطا فلا يصلح منصبا للنبي وحاصل الجواب انه عليه الصلاة والسلام معصوم عن القرار على الخطا فكان اجتهاده وراية صوابا ولا كذلك غيره فانه يجوز ان يقر على الخطا لعدم عصمة المجتهد فجاز لمجتهد غيره مخالفته ولا كذلك المعصوم ومع ذلك فالوحي الظاهر اعلى لانه لا يحتمل الخطا ابدا ولا بقاء والباطن لا يحتمل الخطا بقاء

وهو كالالهام فهو حجة منه فقط قطعية المحجه

يعني ان الاجتهاد منه عليه الصلاة والسلام كالالهام فانه حجة قطعية منه حتى لم تجز مخالفته وليس لغيره بهذه المقام

اما الشرائع الذين قبلنا فلا ارتياب في لزومها لنا

اذ قصها الله او الرسول من غير انكار فذى السبيل

شريعة اتى بها الينا نبينا فاوجبت علينا

يعني ان شرائع من قبلنا تلزمنا اذا قصها الله او رسوله علينا من غير انكار لها فتكون شريعة لنا التي جاء بها نبينا لقوله تعالى ثم اورثنا الكتاب الذين الاية والارث يصير ملكا للوارث مختصا به فيعمل بذلك على انه شريعة لنبينا محمد صلى الله تعالى عليه وسلم لا اعتمادا على ما في الكتب

الحريف وفي التقرير يجوز ان يتعبد الله تعالى نبيه بشريعة من قبله ويامره باتباعها ويجوز ان ينهاه عن ذلك لجواز الاتفاق في مصالح العباد والاختلاف فيها واختلفوا هل كان صلى الله تعالى عليه وسلم متعبدا قبل البعثة بشرع فابى البعض وهو مختار محقق ايضا لانه عليه الصلاة والسلام قبل الرسالة في مقام النبوة ولم يكن من امة نبي قط بل كان يعمل بالكشف الصادق من شريعة ابراهيم وغيرها واثبته بعضهم مختلفين ثم فقيل بشريعة نوح وقيل ابراهيم وقيل موسى وقيل عيسى

ثم الصحابي بلا التباس تقليده حتما على القياس

مقدم وواجب ان يتبع فلاحتمال انه كذا استمع

يعني ان تقليد الصحابي مقدم على القياس يترك به القياس والتقليد الاتباع قولا او فعلا مع اعتقاد الحقية من غير تامل في الدليل لانه يقوى فيه احتمال السماع من النبي عليه الصلاة والسلام ولو انتفى فاصابته اقرب ببركة الصحبة ومشاهدة الاحوال المنزلة للنصوص والاحوال التي تتغير باعتبارها واحتمال الخطا لا يوجب المنع كالقياس فصار كالدليل الراجح كما نقل عن التحرير

لكنما الكرخي قال يترك تقليده اذ بالقياس يدرك

يعني ذهب الكرخي الى ان تقليد الصحابي يترك اذا حصل الادراك بالقياس لان ما يدرك بالقياس فرايه فيه يحتمل الخطا فلا يكون حجة على غيره واما فيما لا يدرك بالقياس فيتعين جهة السماع اذ لا يظن به الكذب لان الدين ثابت بنقلهم والشافعي

والشافعي قال لا يقلد من الصحابة الكرام واحد

فلا يكون قوله حجة مطلقا سواء كان فيما يدرك بالقياس او لا لانه يمتنع تقليد المجتهد والجواب ما تقدم

اما الذي اصحابنا نعمل تقليدهم بكل ما لا يعقل

قياسه بالاتفاق المعتبر كما اقل الحيض قاله عمر

يعني اتفق اصحابنا على انه يعمل بتقليدهم فيما لا يدرك بالقياس كما قال عمر رضي الله عنه في اقل الحيض انه ثلاثة

كمن شرى ما باع بالاقل من الذي قد باعه من قبل

اذا شرى من قبل نقده الثمن فهذا اذا ما كان من هذا السنن

يعني وكشرا من شرى ما باع باقل مما باع قبل نقد الثمن فانه حرام عملا بقول عايشة رضي الله تعالى عنها

فى قصة زيد ابن ارقم لانه لما لم يدرك بالقياس حمل على السماع من رسول الله صلى الله عليه وسلم
ولا وجه له الا هذا فوجب العمل به هذا اذا كان مما لا يدرك بالقياس

فان يكن من غيره ففى العمل به من الاصحاب خلف قد حصل

يعنى اختلف اصحابنا فى العمل بقول الصحابى فى غير هذا وهو ما يدرك بالقياس فمسائلهم مختلفة الدلالة فى تقليد الصحابى

كان يسمى قدر راس المال كذاك فى الاجير كالحمال

يعنى كتسمية راس مال السلم اذا كان مشارا اليه فقال ابو يوسف ومحمد انه ليس بشرط وقال ابو حنيفة تقليدا لابن عمر رضى الله تعالى عنهما وهما لم يقلداه عملا بالراى وهو ان الاشارة ابلغ فى التعريف من التسمية وكالاجير الذى هو كالحمال يعنى الاجير المشترك فانه يضمن فيما يمكن الاحتراز عنه كالسرقة لا فى الغالب كالحريق عملا بقول على رضى الله تعالى عنه ولم يضمنه الامام عملا بالراى لان الضمان على نوعين ضمان جبر وضمان شرط وضمان الجبر يجب بالتعدى وضمان الشرط بالعقد ولم يوجدا لكان العين فى يده امانة وفى فتاوى قاضى خان الفتوى على قول الامام وذكر الزيلعى الفتوى على قولهما وفى الظهيرية انهم اختاروا الصلح على نصف القيمة

وهذا الاختلاف فيما اتى عنهم ولا خلاف بينهم اتى
فى شانه ولا يكون قد ثبت ان الذى ما قاله كان سكت
لدى بلوغه له مسلما اذ ههنا تقليدهم تحتما

يعنى ان الاختلاف المذكور فى تقليد الصحابى انما هو فيما ثبت عنهم من غير خلاف بينهم اما ما وقع فيه خلافهم فلا يجب التقليد اجماعا وكذا فيما لا يكون ثبت ان الذى لم يقله بلغه فسكت مسلما فانه اذا شاع بينهم فسكتوا مسلمين له كان اجماعا سكوتيا فوجب التقليد اجماعا

والتابعى مثلهم ان تظهر فتواه فى زمانهم وتشتهر
كشريح وهو قول بعض وليس عند بعضهم بمرضى

يعنى ان التابعى اذا اشتهرت فتواه فى زمن الصحابة كشريح وسعيد بن المسيب والشعبى والنخعى ومسروق وعلقمة فهو مثل الصحابة فى قول البعض لانه لما زاحمهم فى الفتوى كان مثلهم فيجب تقليده ايضا وبعضهم لم يرض بهذا القول لان قول الصحابى انما صار حجة لاحتمال

السماع وبركة صحبة النبى وهذان مفقودان فى التابعى وان بلغ درجة الاجتهاد وما ذكروه من رد شريح شهادة الحسن لعلى رضى الله تعالى عنهما وكان على يقبل شهادة الابن لابيه ومخالفة مسروق ابن عباس فى ايجاب مائة ابل فى النذر بذبح الولد الى ايجاب شاة فلا يفيد لان غايته انهم صاروا امثالهم فى الفتوى فاين احتمال السماع ومشاهدة احوال التنزيل وبركة صحبة الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم

باب الاجماع

هو لغة العزم يقال اجمع فلان على كذا اذا عزم والاتفاق يقال اجمع القوم على كذا اذا اتفقوا وفى الاصطلاح اجتماع المجتهدين من امة محمد صلى الله تعالى عليه وسلم فى عصر على حكم شرعى والمراد بالاتفاق الاشتراك فى الاعتقاد او القول او الفعل وقيد بالمجتهدين اذ لا عبرة باتفاق العوام وعرف بلام الاستغراق احترازا عن اتفاق بعض مجتهدى عصر واحترز بقوله من امة محمد عليه الصلاة والسلام عن اتفاق مجتهدى الشرائع السالفة وقوله فى عصر حال من المجتهدين ومعناه زمانا ما قل او كثر وفائدة الاحتراز عما يرد على من ترك هذا القيد من لزوم عدم انعقاد اجماع الى آخر الزمان اذ لا يتحقق اتفاق جميع المجتهدين الا حينئذ والمراد ابن الحاجب وغيره الامر ليعم الشرعى وغيره حتى يجب اتباع آراء المجتهدين فى امر الحروب ونحوها ويرد عليه ان تارك الاتباع اذا اثم فهو امر شرعى والا فلا معنى للوجوب كذا فى التلويح وهذا التعريف انما يصح على قول من لم يعتبر موافقة العوام ومخالفتهم فى الاجماع اصلا واما من اعتبر موافقتهم فيما لا يحتاج فيه الى الراى وشرط فيه اجتماع الكل فالحد الصحيح عنده ان يقال هو الاتفاق على امر من الامور من جميع من هو اهله من هذه الامة ليشمل المجتهدين فيما يحتاج فيه الى الراى دون غيرهم ويشمل الكل فيما لا يحتاج فيه الى الراى كذا فى التقرير والكلام فى تعريفه وقد بيناه ولم نذكره فى المتن اتباعا للمنار لوضوحه وفى ركنه واهله وشرطه وحكمه وسنده وقد اشار الى بيان ركنه بقوله

واعلم بان ركنه نوعان عزيمة وهى الاصل فى ذا الشان

ركن الاجماع الاتفاق وهو يثبت بطريقين احدهما عزيمة وهى الاصل فى هذا الشان اى شان الاجماع لان العزيمة هى الامر الاصلى

وانها التنصيص منهم كلهم او الشروع منهم بفعلهم

اى ينص الكل من اهل الاجتهاد بما يوجب اتفاقهم على الحكم او ان يشرعوا فى الفعل ان كان من باب الفعل كما اذا شرع اهل الاجتهاد جميعا فى المزارعة والمضاربة او الشركة كان ذلك منهم اجماعا على مشروعيتها والاجماع من حيث الفعل يدل على حسن ما فعلوا وكونه مستحبا ولا يدل على الوجوب ما لم يوجد قرينة كالاجماع الصحابة على الاربع قبل الظهر فذلك سنة لا واجب نقله ابن نجيم

ورخصة وتلك حيث يثبت تكلم البعض وبعض يسكت
كالفعل ثم الشافعى المجتهد يقول ليس بالسكوت ينعقد

اى الرخصة ان يتكلم البعض ويسكت البعض كالفعل ايضا بان يفعل البعض ويسكت عنه البعض وهذا بعد مضى مدة التامل ويسمى هذا اجماعا سكوتيا لان شرط التكلم من الكل غير معتاد والمعتاد ان يتكلم الكبار ويسلم لهم الباقون وفى التلويح ان مثل هذا الاجماع لا يكفر جاحده وان كان هو من الادلة القطعية بمنزلة العام من النصوص وقال الشافعى لا ينعقد الاجماع بالسكوت لانه يحتمل ان يكون لخوف او عدم ولنا ان هذا الاحتمال خلاف الظاهر ولو شرط التنصيص من الكل لتعذر واورد عليه ان هذا لا يصلح الزاما للشافعى لانه لا يشترط تنصيص الكل بل الاكثر وصح عنه ان الساكتين لو كانوا قليلا ينعقد بسكوتهم ثم قال والمعنى الذى جعل سكوت الاقل دليل وفاقهم هو عدم حل سكوتهم اذا كان الحكم عندهم على خلاف ذلك لان الساكت عن الحق شيطان اخرس اذ لا يجوز ان يكون ذلك لتفكر لان الكلام فيما بعد مضى زمانه فلما جعل سكوت الاقل دليل الوفاق مع انعدام تمكنهم من اظهار الخلاف ظاهرا فلان يجعل سكوت الاكثر دليل الوفاق مع تمكنهم من اظهار الخلاف اولى ثم قال وفيه نظر لانه يحتمل انه انما اعتبر سكوت الاقل لئلا يؤدى الى تعذر الانعقاد كما ذكرنا فلا يلزم من عدم اعتبار الاقل عدم اعتبار الاكثر

واهله من كان ذا اجتهاد الا اذا ما كان فى المراد
عن غنى وذا كالاستحمام اذن كفى الاجماع للعوام

اى اهل الاجماع من كان مجتهدا وسياتى تعريفه فلا اعتبار باتفاق العوام والفقيه الذى ليس باصولى ولا الاصولى الذى ليس بفقيه كما نقل عن التقرير الا فيما يستغنى فيه عن الاجتهاد كالاستحمام واستقراض الخبز بلا وزن ونقل القرآن وامهات الشريعة فانها ثابتة

التواتر والاجتهاد ليس بشرط فيه فيكفى فيه اجماع العوام وهذا على وفق المنار قاله ابن نجيم والظاهر انه لا حاجة الى هذا الاستثناء لان اتفاق المجتهدين موجود فى هذه الاشياء كما فى التقرير وشرطه ان لا يكون فاسقا او ذا هوى فذا يكون سابقا

اى يشترط فى المجتهد ان لا يكون فاسقا اذ لا يعتد بالفاسق لان التوقف فى كلامه واجب بالنص الا ترى انه لا يجوز لغيره تقليده فى فتواه كما ذكره القاآنى وشرطه ان لا يكون ذا هوى اى صاحب بدعة يدعو الناس اليها فليس هذا من الامة على الاطلاق لانه وان كان من اهل القبلة فهو من امة الدعوة دون المتابعة كالكفار ومطلق الاسم لامة المتابعة المشهود لها بالعصمة قال الامام السرخسى صاحب البدعة ان لم يكن يدعو اليها ولكنه مشهور بها بل لا يعتد بقوله فيما يضلل فيه واما فيما سواه فيعتد به والاصح انه ان كان مظهرا لها فلا يعتد بقوله اصلا والا فالحكم كما ذكر كذا فى التلويح

وليس كونه من الصحابة شرطا ولا من عشرة عصابة

اى لا يشترط فى المجتهد كونه من الصحابة ولا من العترة بالعين المكسورة والتاء المثناة من فوق اى نسل النبى عليه الصلاة والسلام لان هذه الامور زائدة على الاهلية

وليس شرطا فيه اهل يثرب ولا انقراض العصر اذ لم يوجب

لا يشترط فى الاجماع اهل المدينة اذ الادلة الدالة على صحته لم تفرق بينهم وبين غيرهم وكذا لا يشترط انقراض العصر فليس ذلك يوجب فى انعقاد الاجماع وهو عبارة عن موت جميع من هو من اهل الاجتهاد فى وقت نزول الحادثة بعد اتفاقهم على حكم فيها والجمهور على انه لا يشترط مطلقا بل الاتفاق فى ساعة واحدة كاف فى الانعقاد حتى لا يجوز لاحد الرجوع بعده لمخالفة الاجماع وفائدته عند من شرطه جواز رجوع الكل او البعض قبل انقراضهم او ادخال المجتهد الذى ادرك عصرهم فى اجماعهم وتوقيف اجماعهم على موافقته كما فى شرح البديع وقيل انه شرط فى الاحق اى لا اختلاف منهم فى السابق عند الامام لكن الصحيح انه ليس ذا شرطا هو الرجيح

يعنى قال بعضهم انه يشترط لانعقاد الاجماع عدم وقوع الاختلاف سابقا عند الامام ابى حنيفة رحمه الله تعالى فاذا اختلف اهل عصر فى مسئلة فذلك الاختلاف يمنع انعقاد الاجماع فى العصر الذى بعده لانه يعتبر خلاف السابق لدليله لا لعينه ودليله باق ولان فى تصحيح هذا

من اهل صح

الاجماع تفضيل بعض الصحابة لكن الصحيح ان ذلك ليس بشرط لان المعتبر اتفاق اهل العصر وقد وجد ودليل المخالف السابق لم يبق كما اذا نزل نص بعد القياس فلا يلزم التضليل واصله العصابيح ام الولد المختلف فيه بين الصحابة المجمع على منعه للتابعين فنقل عن ابي حنيفة النفاذ وعن محمد عدمه وعن ابي يوسف روايتان فظن البعض ان النفاذ عنده لاشتراط عدم سبق الخلاف قال بعض المشايخ ان النفاذ عنده ليس لذلك الاشتراط بل لان نفس هذا الاجماع مختلف فيه ففيه شبهة حتى لا يكفر جاحده فلا ينتقض قضا القاضي فيه بنفوذه لانه ليس بمخالف للاجماع القطعي بل لاجماع فيه شبهة

ثم اجماع الكل شرط لنشرط لذا خلاف واحد في ذا النمط يكون مانعا له كالاكثر وحكمه في اصله المقرر مانع

يعني يشترط لانعقاد الاجماع اجماع الكل فخلاف واحد من مجتهدي عصر الانعقاد كخلاف الاكثر اذ لفظ الامة في قوله عليه الصلاة والسلام لا تجتمع امتي على ضلالة يتناول الكل واما قوله عليه الصلاة والسلام يد الله مع الجماعة فمن شذ شذ في النار فمحمول على الرجوع بعد الموافقة لانه من شذ البعير اذا توحش بعد ان كان اهليا وولاية ابي بكر رضي الله تعالى عنه لم تكن ثابتة قبل موافقة علي وسعد وسلمان رضوان الله تعالى عليهم اجمعين بالاجماع بل بالبيعة من الاكثر وهي كافية لانعقاد الامامة ثم لما رجع هولاء الى ما اتفق عليه العامة تقرر الاجماع ونقل ابن نجيم ان اجماع الكل وان كان شرطا لانعقاد الاجماع لكنه ليس بشرط في الحجية لان الظاهر اصابة الاكثر خصوصا مع قوله عليه الصلاة والسلام عليكم بالسواد الاعظم هذا وفي التقرير ان اقل ما ينعقد به الاجماع ثلاثة من العلما لان الاجماع مشتق من الجماعة واقل الجمع ثلاثة قال واليه تشير عبارة شمس الايمة حيث قال والاصح عندنا انهم اذا كانوا جماعة واتفقوا قولا او فعلا من البعض مع سكوت الباقين فانه ينعقد الاجماع وان لم يبلغوا حد التواتر وحكمه الخ اي حكم الاجماع في الاصل

ان يثبت المراد فيه شرعا على طريقة اليقين قطعا

اي حكمه ان يثبت المراد به على سبيل اليقين قطعا اي بالنظر الى اصله من غير نظر الى العوارض واما بالنظر اليها فقد يكون ظنيا كما اذا تقدمه خلاف سابق كما يا

وهذا

وهذا كما قلنا في الكتاب والسنة فكل منهما قطعي بالنظر الى اصله وان لم يثبت اليقين في بعض المواضع كالادلة المأولة وخبر الواحد وفي التلويح الحكم الشرعي المجمع عليه ان كان اجماعه ظنيا لا يكفر جاحده وان كان قطعيا فقيل يكفر وقيل لا والحق ان نحو العبادات الخمس مما علم بالضرورة كونه من الدين يكفر جاحده وانما الخلاف في غيره وهذا في الحكم الشرعي واما الحكم الدنيوي فلا يثبت يقينا بالاجماع لانه لا يكون فوق صريح قول الرسول عليه الصلاة والسلام وقد قال انتم اعلم بامور دنياكم في قصة التلقيح وهي تعليق ذكر النخل على اناثه ليثمر كما يفعل في البيت وقد كان نهاهم عنه فقل الثمر وربما كان يترك رايه في الحروب بمراجعة الصحابة

وانه يكون ذا استناد الى القياس او الى الاحاد

ثم اطبق الجمهور على انه لا يجوز الاجماع الا عن سند من دليل او امارة لان عدم السند يستلزم الحكم في الدين بلا دليل خطا ويمتنع اجتماع الامة على الخطا وفايدة الاجماع بعد وجود السند سقوط البحث وحرمة المخالفة وصيرورة الحكم قطعيا ثم اختلفوا في السند فذهب الجمهور الى انه يجوز ان يكون قياسا وانه واقع كالاجماع على خلافة ابي بكر رضي الله عنه قياسا على امامته في الصلاة حيث قالوا رضيه رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم لامر ديننا افلا نرضاه لامر دنيانا وذهبت الشيعة وداود الظاهري ومحمد بن جرير الطبري الى المنع من ذلك واما جواز كونه خبرا لواحد فمتفق عليه كما في عامة الكتب وقد وقع في الميزان واصول الامام السرخسي ان المذكور في خالف في الظني قياسا كان او خبر واحد ولم يجوزوا الاجماع الا عن قطعي لانه لا ينبني الا على قطعي لان الظني لا يفيد القطع وجوابه ان كون الاجماع حجة ليس مبنيا على دليله اي سنده بل هو حجة لذاته كرامة لهذه الامة واستدامة لاحكام الشرع والدليل على بطلان مذهبهم انه لو اشترط كون السند قطعيا لوقع الاجماع لغوا ضرورة ثبوت الحكم قطعا بالدليل القطعي فان قيل هذا يقتضي ان لا يجوز الاجماع عن قطع اصلا لوقوعه لغوا بمعنى انه لا يثبت حكما ولا يوجب امرا مقصودا في شيء من الصور اذ التاكيد ليس بمقصود اصلي بخلاف ما اذا لم يشترط فان السند اذا كان ظنيا فهو يفيد اثبات الحكم بطريق القطع واذا كان قطعيا فهو يفيد التاكيد كما في النصوص المتعاضدة على حكم واحد فلا يكون لغوا من الادلة

قلنا المراد انه لو اشترط كون السند قطعيا لكان الاجماع الذي هو احد الادلة لغوا صح

واعلم انه لا معنى للنزاع فى جواز كون السند قطعيا لانه ان اريد انه لا يقع اتفاق مجتهدى عصر على حكم ثابت بدليل قطعى فظاهر البطلان وان اريد انه لا يسمى اجماعا فكذلك لان الحد صادق عليه وان اريد انه لا يثبت الحكم فلا يتصور نزاع لان اثبات الثابت محال كذا فى التلويح

وان اجماع الصحابة الاولى ... اذا الينا بنزهم هذا النقل

وكان كل اهل عصر اجمعوا ... حقا على النقل له فيقطع

بانه كنقل ما تواترا ... من الحديث اولا واخرا

يعنى اذا نقل الينا اجماع الصحابة باجماع اهل كل عصر على نقله كان كنقل الحديث المتواتر المتصل اخره باوله فيفيد العلم الضرورى

لكنه فى النقل بالافراد ... كالنقل للمسنون بالاحاد

يعنى اذا نقل الينا الاجماع بالافراد مثل قول ابى عبيده بفتح العين وكسر الباء ما اجتمع اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم كاجتماعهم على الاربع قبل الظهر والاسفار بالصبح وعلى تحريم نكاح الاخت فى عدة الاخت فانه يكون كنقل السنة بالاحاد فيوجب العمل دون العلم وفيه اشارة الى ان النقل بالشهرة قريب من التواتر كما فى التلويح

ثم له مراتب انواع ... وان اقواها هو الاجماع

نصا من الصحب الكرام يعتبر ... كاية او ذى التواتر الخبر

ثم الذى بنص بعضهم ثبت ... والبعض منهم يكون قد سكت

وبعده اجماع من تاخرا ... عنهم على حكم وما تقررا

اصلا به الخلاف ممن قد سبق ... وبعده اجماعهم ان اتفق

له مخالف من الائمه ... من قبلهم ثم اختلاف الامه

يعنى ان الاجماع على مراتب متنوعة فالاقوى اجماع الصحابة نصا منهم كلهم اذ لا خلاف فى قطعيته فهو قطعى كالاية او الخبر المتواتر ثم الاجماع الذى كان بنص بعض الصحابة وسكوت البعض لانه وان كان قطعيا عندنا لم يكفر جاحده وكان بمنزلة العام الخصوص كما تقدم ثم اجماع من تاخر عنهم على حكم لم يثبت فيه خلاف من سبقهم فهذا دون الاجماع السكوتى من الصحابة واستشكل القاآنى كون السكوت اعلى درجة

من التنصيص واجيب بان ذلك لكونه اجماع الصحابة ثم دون هذا الاجماع اجماع على قول سبق فيه خلاف من الائمة لانه اختلف فى هذا الاجماع كما تقدم وفى رتبة هذا الاجماع الذى ثبت منهم ثم رجع عنه واحد منهم فانه يختلف فيه ايضا كما فى التوضيح وذكر فى التلويح ان هذا الاجماع لا يضلل جاحده وقوله ثم اختلاف الامة مبتدا خبره يكون فى قوله

الاجماع

فى حكم موضع على اقوال ... يكون اجماعا بهذى الحال

يفيد ان غير ذاك يبطل ... وقيل فى الصحب فقط ذا يحصل

يعنى ان الامة اذا اختلفوا فى حكم مسئلة فى عصر من الاعصار على اقوال كان ذلك منهم اجماعا على ان ما عداها باطل ولا يجوز لمن بعدهم احداث قول اخر مثاله رد المشتراة بكرا بعد الوطى فقيل لا ترد وقيل ترد مع الارش فلا يجوز بعد ذلك ان يقال بالرد مجانا وكذا اختلفوا فى الجد مع الاخوة فقيل بالمقاسمة وقيل الكل للجد فالقول بحرمانه لا يجوز وكذا عدة الحامل المتوفى عنها زوجها فقيل بالوضع وقيل بابعد الاجلين فلا يجوز القول بالاشهر فقط وتمام تفصيله فى التوضيح وقوله وقيل فى الصحب الخ يعنى قال بعضهم ان الاختلاف فى اقوال انما يكون اجماعا على بطلان ما عداها اذا صدر من الصحابة

باب القياس

هو لغة التقدير يقال قست الارض بالقصبة اذا قدرتها بها وقاس الطبيب الجرح اذا سبره بالمسبار ليعرف مقدار غوره ثم التقدير لما استدعى امرين يضاف احدهما الى الاخر بالمساواة استعمل بمعنى المساواة فقيل قس النعل بالنعل اى سوها بصاحبتها فصلة القياس فى اللغة الباء الا ان كلمة على جعلت صلة فى الشرع لتضمين البناء اى الدال على ان القياس الشرعى للبناء لا للاثبات ابتداء وهذا معنى قولهم القياس مظهر لا مثبت وهو مصدر قاس يقيس قياسا وقايس يقايس مقايسة وقياسا كذا فى التقرير وحده اصطلاحا كما قال

والحد للقياس ان يقدرا ... فرع باصل مثل ما تقررا

فى علة الاصل وحكم الاصل ... ثم القياس حجة بالنقل

اى حد القياس ان يقدر الفرع بالاصل فى العلة والحكم ليظهر المساواة بينهما فى نظر المجتهد وهذا قريب مما وقع فى كلام فخر الاسلام انه تبيين العلة فى الاصل ليثبت الحكم فى الفرع وهذا على نحو ما فى المنار من انه تقدير الفرع بالاصل فى الحكم والعلة فافهم

فى شرحه من ان المراد بالتقدير تسوية الله تعالى محلا بآخر بناء على ان القياس تمثيل
فعل الشارع بحل نظر اذ القياس فعل المجتهد وهو ما مر كما سياتى قال صاحب
المنار فى شرحه القياس فعل القايس وهو اعلام وابانة منه بان حكم الله تعالى
فى الاصل كذا وعلته كذا والعلة موجودة فى الفرع فيكون الحكم ثابتا فيه ايضا انتهى
قال العلامة السعد فى حواشيه على شرح العضد واعلم ان القياس وان كان من ادلة
الاحكام مثل الكتاب والسنة لكن جميع تعريفاته واستعمالاته مبني على كونه فعل
المجتهد فتعريفه بنفس المساواة يعنى مساواة الفرع للاصل محل نظر انتهى وعرفه
الفاضل السمرقندي بانه مماثلة احد المعنيين الآخر فى علة حكمه ورده القاآنى
بانه تعريف احد المتباينين بالآخر اذ القياس فعل القايس والمماثلة ليست
فعله فقط تبين بهذا كله انه ليس مراده بالتقدير المساواة الثابتة فى نفس
الامر بل فعل المجتهد بان يضيف الفرع الى الاصل لتظهر المساواة بينهما فى الحكم
والعلة كما قررنا فليس تعريفه فاسد الطرد بدلالة النص المسماة بمفهوم الموافقة
كما ظن لان ما يفهم من دلالة النص ثابت لغة يفهمه كل من كان من اهل اللسان فقيها
كان او غيره ولا حاجة فيه الى تقرير المجتهد كيف وقد صرحوا بان دلالة النص ثابتة قبل
شرع القياس ولانها من الدلالات اللغوية والمراد بالفرع محل الحكم المطلوب اثباته
فيه وبالاصل محل الحكم المعلوم ثبوته فيه فلا دور ثم الاصل ما يبتنى عليه غيره والفرع
ما يبتنى على غيره والمقصود من القياس اثبات حكم فى محل لثبوته فى محل آخر يقاس
به فكان هذا فرعا وذلك اصلا لاحتياجه اليه وابتنائه عليه ثم لا يمكن ذلك فى كل شيئين
بل اذا كان بينهما امر مشترك يوجب الاشتراك فى الحكم ويسمى علة الحكم ولا بد من ثبوت مثلها
فى الفرع اذ ثبوت عينها فيه محال لان المعنى المتشخص لا يقوم بمحلين وبذلك يحصل ظن مثل الحكم
فى الفرع مثلا اذا كان المطلوب ربوية الذرة اى كونها مما يجرم فيه التفاضل فيدل عليه
بمساواتها للبر فيما هو علة ربوية البر فان ذلك دليل على ربوية الذرة وربويتها
هو الحكم المثبت بالقياس وثمرته والمراد بكلمة ما فى قولنا الاصل ما يترتب عليه غيره
ما هو اعم من الموجود والمعدوم اعنى المعلوم لا الشيء فلا يخرج عنه قياس المعدوم
على المعدوم كقياس عدم العقل بالجنون على عدمه بالصغر ولو اريد الشيء فالوجود

وجه الدور [illegible] الاصل والفرع فرع
[illegible] القياس ووجه الاندفاع [illegible]
[illegible] والموقوف على القياس
[illegible] هو وصفا الاصلية والفرعية
كما فى حواشى التفتازانى على
العضد

فى الذهن كان فى الشبهة كما فى التلويح وذكر بعض الفضلاء منع القياس بين المعدومين
وان قياس المجنون على الصغير بعلة العجز عن فهم الخطاب وغايته ان يكونا عدميين لا معدومين
وقوله ثم القياس يعنى ان القياس حجة بالنقل

لامره تعالى اولى الابصار بالنظر فى الكتاب بالاعتبار

لان الله تعالى امر اولى الابصار بالاعتبار بنص الكتاب وهو قوله سبحانه فاعتبروا
يا اولى الابصار وذلك لان الاعتبار رد الشيء الى نظيره والعبرة بعموم اللفظ لا بخصوص
السبب واللفظ عام يشمل الاتعاظ وكل ما هو رد الشيء الى نظيره اي الحكم على الشيء بما هو
ثابت لنظيره واشتقاقه من العبور والتركيب يدل على التجاوز والتعدى فيدل
على الاتعاظ عبارة وعلى القياس اشارة وان كان بمعنى الاتعاظ حقيقة ثبت
القياس دلالة وسياتى ايضاح ذلك فى المعقول

وعن معاذ جاء المنقول من الحديث وهو بالمعقول

وعن معاذ ما روى من انه عليه الصلاة والسلام حين بعث معاذا الى اليمن قال له بم تقضى
قال بكتاب الله قال فان لم تجد فى كتاب الله قال بسنة رسول الله قال فان لم تجد قال اجتهد
برايي قال الحمد لله الذى وفق رسول رسوله بما يرضى به رسوله فسكوته عليه الصلاة والسلام
عند قوله اجتهد برايي يدل على ان القياس يفى بجميع الاحكام اذ لو حمل على خصوص العلة
لبين بعشرها فان قيل لا نسلم صحة الحديث لان قوله فان لم تجد فى كتاب الله ينافي
قوله تعالى ما فرطنا فى الكتاب من شيء قلنا انما يكون كذلك لو قال فان لم يكن لا فان لم تجد
فلماول الكتاب على وجوب قبول فعل الرسول عليه الصلاة والسلام وهو دال على ان
القياس حجة وهو دال على الحكم كان كتاب الله دالا على ذلك الحكم كذا فى شرح المنار
لمصنفه وقوله وهو بالمعقول يريد به الاستدلال على حجية القياس بدلالة النص وسماه
معقولا تبعا لما فى المنار لاحتياج دلالة النص الى نوع تامل بخلاف اشارة النص وذلك
لان الاعتبار فى الاية عبارة عن رد الشيء الى نظيره بان يحكم عليه بحكمه وهو يشمل الاتعاظ
والقياس العقلى والشرعي فان ابقي على عمومه دل على الاتعاظ عبارة وعلى القياس
اشارة فيكون كل منهما بطريق المنطوق غايته ان الاتعاظ سيق له الكلام دون القياس
وان اريد به الاتعاظ فحسب كان القياس ثابتا بدلالة النص كما اشار الى بيان ذلك

بقوله   فالاعتبار واجب من مضى   وما اصابهم نكالا وانقضى
وذاك بالمعلوم من اسباب   ادّت الى الجزا بالعقاب
فالعاقل اللبيب من يستبصر   بما جرى من حالهم فيحذر

الاعتبار واجب لقوله سبحانه فاعتبروا وانما يكون ذلك بالتامل فيما اصاب من قبلنا من النكال فانه كان باسباب معلومة نقلت البناهي التي ادت الى الجزا نحقا بهم فالعاقل من يستبصر بما صدر من حالهم حتى اودى بهم الى تلك العقوبات فيحذر من ارتكاب تلك الاسباب كيلا تؤديه الى مثل ما ادتهم اليه من الجزا اذ الاشتراك فى العلة يوجب الاشتراك فى المعلول وهذا نظير القياس فان التامل فى علل الاحكام المنصوصة يودى الى العلم بتعدي احكامها فيما يشاركها فى تلك العلل

وهكذا تامل الحقيقه   الى المجاز كان ذا طريقه
وجاز بينهم بلا التباس   فذلك النظير للقياس

نظير للقياس يعنى ان التامل فى علة حكم منصوص ليجرى حكمها فيما شاركها فى تلك العلة كتامل حقيقة اللفظ كمعنى الاسد ليستعار لانسان بينه وبين الاسد مشاركة فى الشجاعة مثلا وذلك طريق المجاز فكما ان ذلك لم يكن اثرا من المستعير ولا وضعا من عند نفسه كذلك التامل فى معنى النص لاثبات حكم فى نظيره لا يكون وضعا من عند نفس القايس فكان البابان واحدا وكما اتسع دايرة النصوص بالوقوف على طريق المجاز حتى امكننا العمل باللفظ المستعمل فى غير ما وضع له كذلك اتسعت الحجج بالقياس حيث تعم بالتعليل فامكننا العمل بها فى غير ما تناوله النص كذا نقل عن التقرير

بيانه ذاك فى حديث الحنطة   بالحنطة المشهور ما عرف ضبطه

اى بيان القياس بالتامل فى النص لاستخراج المعنى الذى هو مناط الحكم بالنص الشارع ثابت فى حديث الحنطة بالحنطة وهو الحديث المشهور يروى بالنصب والرفع والبا فيه للالصاق يستدعي الاضمار مثل بيعوا الحنطة او تباع الحنطة او بيع الحنطة بالحنطة بحذف المضاف واقامة المضاف اليه مقامه وعلى الاخير يكون الخبر فيه بمعنى الامر

فيهما بالجنس ما يكال   مقابلا مثلا بمثل حال

اى فى هذا الحديث المحيل فيما من شانه الكيل وهو الحنطة مقابل بجنسه وهو فى قوله عليه الصلاة والسلام الحنطة بالحنطة وقوله عليه الصلاة والسلام مثلا بمثل حال من المفعول اى بيعوا الحنطة بالحنطة متماثلين

مقصوده بيعوا بهذا الوصف   فالحال كالشرط بغير خلف

وانما كان الحال كالشرط لانها صفة مقيدة مثله فقول القايل انت طالق راكبة مثل قوله ان ركبت فانت طالق

والبيع ذو اباحة لا يطلب   وجوبه والامر حقا يوجب
فكان مصروفا لتلك الحال   فانها شرط بلا محال

اى لما كان البيع مباحا لا يطلب وجوبه وكان الامر موجبا فهمنا ان الايجاب الذى دل عليه الامر مصروفا الى الحال التى هى شرط فى المعنى كانه قيل اذا اردتم بيع الحنطة بالحنطة فبيعوا بهذا الشرط ولا بعد فى ان يكون الشيء مباحا وشرطه واجبا عند الاقدام عليه كالنكاح مباح والاشهاد شرطه عند مباشرته وكالنفل يقتضى رعاية شرط الصلاة

والمثل قدر ههنا اذ قداتى   كيلا بكيل فى حديث اثبتا

يعنى والمراد بالمثل فى هذا الحديث القدر وهو الكيل فى المكيلات والوزن فى الموزونات لانه اتى فى حديث آخر قوله عليه الصلاة والسلام كيلا بكيل والحديث يفسر بعضه بعضا

والفضل ما زاد على المقدار   شرعا فذا التحقيق باعتبار

يعنى ان المراد بالفضل فى قوله عليه الصلاة والسلام والفضل ربا ما زاد على القدر الشرعي وهو الكيل فالمماثلة بالقدر للنص والفضل ما زاد عليها حتى لا يجرى الربا فى حفنة او حفنتين او خمس حفنات بيت اذا لم تبلغ نصف صاع

فكان حكم النص فى ذا الامر   تسوية واجبة فى القدر

اى فكان حكم النص فى هذا الامر الذى هو بيع الحنطة بالحنطة وجوب التسوية بينهما فى القدر

فان يفوت حكمه فالحرمه   كانت لذا الوجوب كان حكمه

يعنى فاذا فات حكم النص وهو التسوية الواجبة بينهما فى القدر ثبت الحرمة واذا كان كذلك فمحل الحكم يقبل المماثلة كيلا فما لا يقبلها لا يكون محلا بعكس النقيض فلا يتحقق فيه الفضل

الحرام كحفنة بحفنتين وتفاحة بتفاحتين فكان وجوب التسوية في ذلك القدر حكم النص

والقدر والجنس هناك الداعيا ... اليه اذ قد اوجب التساويا

قوله والقدر والجنس عطف على قوله فذا الوجوب يعني فهذا الوجوب يعني وجوب التسوية كان حكم النص والقدر والجنس كان الداعي اي العلة الداعية الى وجوب التسوية ووحد لان مجموعهما علة لا كل واحد على الانفراد وقوله اذ قد اوجب الخ تعليل لكونهما الداعي الى الحكم اي لان النص قد اوجب التساوي

لانه بين هذه الاموال ... فيقتضي تساوي الامثال

ولن يكون ذا بدون القدر ... والجنس اذ بدين فيه تجري

معنى وصورة هنا المماثله ... وقيمة الجودة فيه باطله

اي لان النص اوجب التساوي بين هذه الاموال اذا بيعت بجنسها وهذا الايجاب يقتضي ان تكون امثالا متساوية ولا تكون امثالا متساوية الا بالقدر والجنس لانه لو لم يوجد الجنس كالحنطة مع الشعير لا يتحقق التساوي وكذا ان لم يوجد القدر وانما يحصل بالقدر الذي هو المعيار والجنس لانه بهذين تجري المماثلة للعوضين صورة ومعنى فالقدر عبارة عن امتلاء المعيار الذي هو بمنزلة الطول والعرض فيما له طول وعرض وبه يحصل المماثلة صورة والجنس عبارة عن مشاكلة المعاني وبه يحصل المماثلة ولم يعتبر العدد في المماثلة لانه لا ينفي التفاوت ولهم في ضمان العدوان ضرورة ان الاتلاف قد تحقق والخروج عن العدوان واجب والتفاوت في القيمة اكثر وجاز السلم في العدد لانه شرع رخصة حتى صح في الثياب وان لم تكن مثلية وقوله وقيمة الجودة الخ جواب سوال حاصله ان التفاوت بينهما قد يكون بالجودة فلا تثبت المماثلة بالتساوي قدرا وجنسا فان المالية تزداد بالجودة حتى لو باع ثوبا جيدا بثوب ردي ودرهم جاز لكونه في مقابلة الجودة فاجاب بان قيمة الجودة باطلة

فانها شرعا هناك ساقطه ... ذا حكم هذا النص ثم الضابطه

اي ان قيمة الجودة ساقطة بالحديث وهو قوله عليه الصلاة والسلام جيدها ورديها سوا وقوله ذا حكم هذا النص الخ ما ذكرنا حكم النص عرفناه بالتامل فيه وليس بثابت بالراي ثم الضابط في قياس ما ليس بمنصوص على هذا المنصوص

فيما نحن فيه م

١٩٦

انا نرى الارز لا محالا ... وما يكون مثله امثالا

فيها التساوي واقع فافضل ... على مماثل خلا عن البدل

في عقد بيعه فذا كالثابت ... في حكم ذا النص بلا تفاوت

اي الضابط انا وجدنا الارز وما يكون مثله كالدخن والجص وساير المكيلات وكذا الموزونات امثالا فيها التساوي واقع بالمسوى المذكور فما فضل على المماثلة فيها خلا عن العوض في عقد البيع فكان هذا كالثابت في هذا النص من حرمة الفضل بلا تفاوت بينهما

لذاك اثبتناه اعتبارا ... فكان منا ذاك ايتمارا

اي لذلك اثبتنا حكم النص في الارز ونحوه فكان ذلك امتثالا لحكم النص في الحقيقة

فكان ذا نظير باس قد نزل ... بمن مضى من قبلنا الاول

فانه سبحانه قد اخبرا ... في سورة الحشر بكنه ما جرى

حقا على اولئك الكفار ... اي من خروجهم من الديار

لاول الحشر وذا كالقتل ... وكفرهم داع الى ذا الفعل

اي فكان هذا الاعتبار نظير الاعتبار بباس نزل بمن مضى من قبلنا لانه سبحانه اخبر في سورة الحشر بكنه ما جرى على اولئك الكفار من خروجهم من الديار حسبما اعرب عنه قوله عز شانه هو الذي اخرج الذين كفروا من اهل الكتاب من ديارهم وهم بنو النضير من اليهود من ديارهم مساكنهم بالمدينة لاول الحشر اي اخراجهم الى الشام والحشر اخراج جمع من مكان الى مكان آخر والاخراج من الديار كالقتل لانه عديله في قوله سبحانه ولو انا كتبنا عليهم ان اقتلوا انفسكم او اخرجوا من دياركم الآية وكفرهم كان داعيا الى ذلك اي يصلح ان يكون داعيا الى الاخراج كما يصلح ان يكون داعيا الى القتل

واول الحشر هنا بالقطع ... دل على تكرار هذا الصنع

يعني ونظم اول الحشر في الاية يدل بالقطع على تكرار هذا الصنع اعني العقوبة وقد كان آخر الحشر في خلافة عمر رضي الله عنه حيث اخرجهم الى خيبر وانما دل على التكرار لان الاول يدل على الثاني لغة وان لم يتوقف على وجوده كما قالوا انما الولد اول عبد اشتريته فهو حر فاشترى عبدا انه يعتق من غير توقف على شراء عبد آخر

وكذا فى كلمة كلما فانها تقتضى التكرار وان لم يتوقف على وجود الفعل الثانى فى حق الحنث

وانه سبحانه دعانا الى اعتبارنا وقد هدانا

الى معانى النص لانه العمل فيما يكون النص فيه ما حصل

وهكذا فيما هنا نقول ثم الاصول اصلها المعلول

اى انه سبحانه دعانا بقوله فاعتبروا الى ان نعتبر بالتامل فى معانى النص وقد هدانا الى معانى النص الذى به العمل فيما لا يكون النص حاصلا فيه فنعتبر احوالنا باحوالهم لوصالا والعياذ بالله تعالى بسبب ما صدر منهم فنحترز عن فعلهم لوينا لما نزل بهم وهكذا نقول فيما هنا اى كذلك الحكم فى الشرعيات لاستخراج مناط الحكم باشارة الشارع لنعمل به فيما لا نص فيه وقوله ثم الاصول الخ اشارة اى الاصل فى الاصول ان تكون معلولة لان احكام الله تعالى مبنية على الحكم ومصالح العباد وهو المراد بقولنا النصوص معلولة والادلة دالة على حجية القياس من غير تفرقة بين نص ونص فيكون التعليل هو الاصل الا ما نع فى النصوص فى المقدرات من العبادات والعقوبات

وانه لابد من دلالة تميز العلة لا محالة

اى لابد من دليل يميز الوصف الذى هو علة عن غيره لانه لا يجوز التعليل بكل وصف

وانه لابد من دليل يقوم قبل ذلك التعليل

بانه فى حالة القياس قد كان معلولا بلا التباس

اى لابد قبل التمييز والتعليل من قيام الدليل على ان النص معلول فى حالة القياس بيان ذلك فى الذهب والفضة فان حكم الربا ثابت فيهما بالنص وهو معلول بعلة الوزن والجنس والشافعى رحمه الله تعالى يقول انه ليس بمعلول فلا يكفى هنا الاستدلال بان الاصل فى النصوص التعليل لان الظاهر انما يصلح للدفع لا للالزام فانه لابد من اقامة الدليل على معلوليته فى الحال فان هذا النص تضمن حكم التعيين بقوله عليه الصلاة والسلام يدا بيد والتعيين للاحتراز عن الربا كوجوب المماثلة لاشتراط المساواة لما ان للنقد مزية على النسيئة حرمنا وجب الاحتراز به عن شبهة الفضل يؤيده قوله عليه الصلاة والسلام انما الربا فى النسيئة وقد وجدنا حكم التعيين متعديا عند الشافعى حتى شرط التقابض فى المجلس فى بيع الطعام بالطعام عند اتحاد الجنس واختلافه ليحصل التعيين وقلنا

جميعا

١٦٣

جميعا فى من اشترى حنطة بعينها بشعير بغير عينه غير مقبوض فى المجلس انه باطل وان كان موصوفا لان ترك التعيين فى احد البدلين يفوت المساواة فى اليد باليد فثبت انه معلول بالاجماع

وقرروا له شروطا تشترط والركن والحكم ودفعا يضبط

يعنى ان للقياس شروطا لا يوجد الا عند وجودها لان انتفا الشرط يوجب انتفا المشروط وركنا فلا يقوم القياس الا به وحكما لانه لم يشرع الا لحكمه لان الشى لا يخرج من كونه عبثا الا اذا كان له غاية وغاية القياس ان يثبت به حكم شرعى ودفعا لانه بعد تحقق هذه الاربا لا يبقى الا الدفع لان المجتهد قد يحتاج اليه فكان معرفته مؤخرة عن معرفة الجميع

شرطه ان لا يكون اختصا حكمه الاصل وان ينصا

على اختصاصه كمثل ما شهد خزيمة وانه لمنفرد

قد تقدم ان المراد بالاصل محل الحكم المنصوص عليه كالبر والفرع المحل المشبه كالارز وهذا ما عليه الجمهور وعند البعض الاصل الدليل الدال على الحكم فى المقيس عليه وقيل الاصل الحكم المقيس عليه والفرع هو الحكم الثابت بالقياس والمراد هنا الاول على وفق ما فى المنار وحاصله ان شرط القياس ان لا يكون الاصل اى محل الحكم المنصوص مختصا بحكمه بسبب نص آخر يدل على ذلك الاختصاص فالباء فى قوله بحكمه داخلة على المقصور اى لا يكون حكم الاصل مقصورا على الاصل على ما هو المتعارف فى الاستعمال من دخول الباء على المقصور على حد قوله سبحانه يختص برحمته من يشاء كما ذكره الشريف فى شرح المفتاح ودخولها على المقصور عليه قليل لكنه مما يتبادر اليه الوهم حتى انه يحمل الاستعمال الشائع على القلب فلذا غير صدر الشريعة عبارة فخر الاسلام اعنى قوله الشرط الاول ان لا يكون الاصل مخصوصا بحكمه الى قوله ان لا يكون حكم الاصل مخصوصا به وكلا الاستعمالين صحيح فالباء هنا على وفق ما فى المنار داخلة على المقصور على ما هو الشائع ولا قلب فى الحقيقة كما توهمه بعض شراحه ولا حاجة الى جعلها بمعنى مع على معنى ان لا يختص الاصل مع حكمه بذلك المحل لتكون صلة الخصوص محذوفة فانه مع تكلف فيه مبنى على انه يراد بالاصل النص دون المحل وهو خلاف ما عليه الجمهور كما قدمنا والباء فى قوله بان بمعنى للسببية والحاصل ان شرط القياس ان لا يكون المحل المنصوص عليه مختصا بحكمه بسبب

نص آخر دل على ذلك الاختصاص كاختصاص خزيمة بالاكتفا بشهادته على الانفراد
بسبب قوله عليه الصلاة والسلام من شهد له خزيمة فحسبه وذلك انه شهد للنبي عليه الصلاة
والسلام بانه اوفى الاعرابي ثمن ناقته او انه باعه ناقته على اختلاف الروايتين وذلك اما
بطريق الكرامة او باعتبار انه فهم من بين الحاضرين جواز الشهادة للرسول عليه الصلاة
والسلام بناء على ان خبره بمنزلة المعاينة فما قيل من انه عليه الصلاة والسلام حكم على الامر
بعلمه فكانت شهادة خزيمة تاكيدا لاستظهاره على خصمه فصارت كشهادة اثنين
في غيرها من القضايا فرد وذلك لان ما سمعت من الحديث يقتضي قبول شهادته وحده
كل ما يشهد به **ولا يكون الاصل ايضا عادلا عن سنن القياس عند مايلا**
اي وشرط ايضا ان لا يكون الاصل عادلا اي مايلا عن سنن القياس والمراد بسننه ما
ان يعقل منه معنى يوجد في آخر فخرج ما لم يعقل كاعداد الركعات ومقادير الزكاة
وما خص بحكم كالاعرابي باطعام كفارته اهله او عقل ولم يتعد كشهادة خزيمة او
عقل على خلاف مقتضى علة شرعية كبقاء صوم الناسي كذا نقل عن التحرير ثم مثل له
كما بقاء صوم بالاكل والشرب ناسيا بذاك الفصل
فانه معدول به عن القياس لان القياس فيه فوات القربة بما يضاده ركنها
كان ناسيا والنسيان لا يعدم الفعل الموجود ولا يوجد المعدوم ولكن ثبت البقا
معه بالحديث تم على صومك فانما اطعمك الله وسقاك فلا يقاس عليه الخاطي والمكره
كذا تعدى حكم الشرعي اي ما اتى بنص المرعي
بعينه الى النظير الفرع ولم يرد في الفرع نص الشرع
اي كذلك من شروط القياس ان يتعدى الحكم الشرعي الثابت بالنص بعينه الى فرع هو
نظيره ولم يرد في الفرع نص من الشارع فلا يجوز التعليل بالعلة القاصرة كما ياتي
ولا يجوز ان يكون حكم الاصل حسيا كاللغوي المدرك بحس السمع او عقليا لان
المطلوب بالقياس اثبات حكم شرعي للمساواة في علته ولا يتصور الا بذلك فلو قال
النبيذ شراب مشتد فيوجب الحد كما يسمى خمرا او كما يوجب الاسكار كان باطلا من
القول خارجا عن الانتظام وذهبت طايفة الى جواز اثبات الاسامي ثم ترتيب الاحكام
عليها متمسكين بان اسم الخمر داير مع الشدة المطربة وجودا وعدما اذ قبل حصولها

دليل
وبعد زوالها لا يسمى خمرا والدوران علامة المدار والشدة المطربة حاصلة في النبيذ
فيسمى خمرا فيكون حراما ويحد بقليله وكثيره وكذا اسم الزاني على اللايط للوطي المحرم
واسم السارق على النباش للاخذ خفية وجوابه انه يشترط في الدوران صلوح
العلية وهو ممنوع فان علية اطلاق اللفظ على المعنى حقيقة هو الوضع لا غير ورعاية
المعنى في الوضع لاولوية وضع هذا اللفظ لهذا المعنى من بين ساير الالفاظ
لا لصحة الاطلاق حيث وجد ذلك المعنى فرعاية معنى القرار انما كان لوضع القارورة
لا لصحة الاطلاق حتى لا يطلق على الدن لقرار المايع فيه فثبت انه كل ما ليس على قياس
التعريف الذي عرف منهم بالتوقيف او باستقرا كلامهم لا سبيل فيه الى القياس وقوله
اي ما اتى بنص المراد بالنص ما عدا القياس فيشمل الكتاب والسنة والاجماع والمقصود
ان يكون الحكم الشرعي ثابتا باحد الاصول الثلاثة المذكورة لا بالقياس لانه يستدعي
قياسين فالجامع ان اتحد فيهما كالذرة على السمسم بعلة الكيل ثم هو على البر فلا
فايدة في الوسط لامكان قياسها على البر وان اختلف كقياس الجذام على الرتق
في انه يفسخ به النكاح بجامع انه عيب يفسخ به البيع فيمنع الخصم فسخ النكاح بالرتق
معللا بانه مفوت للاستمتاع كالجب وهذه العلة ليست في الفرع المقصود بالاثبات
كذا نقل عن التحرير وقوله بعينه اي من غير تغيير بان لا يتغير في الفرع حكم الاصل
من اطلاقه او تقييده او غير ذلك مما يتعلق بنفس الحكم واما يقع التغيير باعتبار المحل
وباعتبار صيرورته ظنيا في الفرع كما في التلويح وقوله الى النظير الفرع اي الى الفرع
الذي هو نظير الاصل في العلة والحكم اذ لو لم يكن نظيره لم يصح الالحاق وقوله ولم يرد الخ
اي لا يكون في الفرع نص لان القياس ان كان موافقا للنص فلا حاجة اليه وان كان
مخالفا يبطل واعترض بان عدم الاحتياج الى القياس لا ينافي صحته والاستدلال به
قصدا الى تعاضد الادلة واليه ذهب كثير من المشايخ وكثر في كتب الفروع الاستدلال
في مسالة واحدة بالنص والاجماع والقياس واجيب بان هذا شرط اثبات الحكم
بالعلة لا شرط تحققها علة لان وجود النص لا يبطل شهادة العلة ثم لما ذكر هذا
الشرط المشتمل على ستة شرايط شرع في بيان ما يتفرع على ذلك كما قال
فيبطل التعليل كيما يطلقا على اللواط الزنا محققا

فليس هذا الحكم بالشرقي كصحة الظهار للذمي

اي فيبطل التعليل لاطلاق اسم الزنا على اللواطة بطلانا محققا وذلك بان يقال الزنا سفح للماء في محل محرم وهذا موجود في اللواطة فيطلق عليها اسم الزنا فيجري عليها حكم الزنا وانما بطل لان ذلك الاطلاق ليس حكما شرعيا كما بينا وقوله كصحة الظهار للذمي تفريع على قوله بعينه يعني كما يبطل التعليل لصحة ظهار الذمي في قياسه على ظهار المسلم كما يقول به الشافعي ووجه بطلانه ما بينه بقوله

وذا لما فيه من التغيير اذ حرمة الظهار بالتكفير

في الاصل تنتهي لا نهاية بذاك في الفرع فليس غايه

يعني انما بطل لما فيه من التغيير فان حرمة الظهار في الاصل المقيس عليه وهو المسلم تنتهي بالكفارة وهي متقيدة في الاصل وتصير في الفرع وهو الذمي مطلقة عن التكفير لان الكافر ليس باهل للكفارة

كذا تعدي الحكم في التيمم في نية الى الوضوء فاعلم

فما تساويا وكالتغيير اذ يشرط الايمان في التكفير

تفريع على اشتراط كون الفرع نظير الاصل اي كذلك يبطل تعدي حكم التيمم في اشتراط النية الى الوضوء حيث قال الشافعي رحمه الله تعالى ان الوضوء طهارة فلا يتادى الا بالنية كالتيمم ووجه بطلان التعدي ان التيمم تلويث حقيقة وجعل طهورا للضرورة بالنية والوضوء مطهر بنفسه فلم يتساويا فلم يصح القياس ومثل في المنار لهذا بتعدية الحكم من الناسي في الفطر الى المكره والخاطي حيث لم يصح لان عذرهما دون عذره لان النسيان امر سماوي محض جبل عليه الانسان لا صنع له فيه فكان من قبل من له الحق كما اشار اليه النبي عليه الصلاة والسلام باداة الحصر في قوله انما اطعمك الله وسقاك بخلاف الخاطي لانه لا ينفك عن ضرب تقصير منه بترك المبالغة في التحرز بخلاف المكره اذ هو باعتبار مضاف الى العباد هذا وقد تقدم انه مما عدل به عن سنن القياس فلذا لم نمثل به وقوله وكالتغيير تفريع على قوله ولم يرد في الفرع نص الشرع يعني وكالتغيير اذا شرط ايمان الرقبة في التكفير

بالعتق والظهار واليمين فعدي الحكم على اليقين

اي الى ان النص الشرعي قد ورد بتغيير لهذا الصدد

وحاصله انه لا يصح قياس الشافعي رحمه الله تعالى لكفارة اليمين والظهار على كفارة القتل في ان ايمان الرقبة المعتقة شرط لان في الفرع نصا مطلقا وبالقياس يتغير النص من الاطلاق الى

التقييد كذا بقا الحكم للنص على ما كان قبل بعد ما قد عللا

قوله بقا مبتدا وقوله بعد ظرف متعلق به والخبر قوله شرط في البيت الآتي وحاصله ان بقا حكم النص بعد التعليل على ما كان قبل التعليل شرط في القياس فلا يصح شرطية التمليك في طعام الكفارة قياسا على الكسوة لانها تغير حكم قوله تعالى فكفارته اطعام عشرة مساكين وكذا السلم الحال قياسا على المؤجل يخالف قوله عليه الصلاة والسلام الى اجل معلوم كذا في التوضيح قال في التلويح وهذا الكلام ظاهر في ان المراد تغير حكم النص في الجملة سواء كان هو النص في حكم الاصل او غيره فانه قوله تعالى فاطعام عشرة مساكين وقوله فتحرير رقبة ليس لبيان حكم الاصل بل لحكم الفرع فعلى هذا لا حاجة الى هذا التقييد اي اشتراط عدم النص في الفرع مغن عنه لان معناه عدم نص دال على الحكم المعدى او عدمه وههنا النص دال على عدم الحكم المعدى في الفرع لان الاطلاق يدل على اجزاء مجرد الاطعام على سبيل الاباحة وعلى اجزاء الرقبة الكافرة وانه لا يشترط التمليك والايمان انتهى وفيه بحث لان هذا الشرط حيث كان عاما في الاصل والفرع كيف يغني عنه الشرط الخاص في الفرع ولا نسلم ان قوله تعالى فاطعام عشرة مساكين ليس لبيان حكم الاصل فان التعليل بالتمليك في طعام الكفارة تغيير لحكم الاصل من الخصوص في الكسوة الى العموم فيها وفي الطعام فيكون التمثيل مشتملا على مثالهما جميعا ثم التحقيق ان جميع الشروط المذكورة للقياس راجعة الى شرط مركب من امرين وهو التعدية من غير تغيير وبيانه ان التعدية عبارة عن اعتبار وجود مثل حكم الاصل الشرعي في الفرع بمثل علته والمراد من التغيير اعم من ان يكون في حكم النص او في مناط الحكم او في الفرع وعلى هذا خرج العلة القاصرة والقياس اللغوي وما كان مخصوصا بنص آخر فان التعليل في ذلك يفضي الى تغيير حكم النص وخرج ما كان معدولا به عن القياس بان التعليل فيه يغيره الى كونه قياسيا وخرج ما لم يكن الحكم الثابت فيه بعينه فان ذلك تغيير وخرج ما لم يكن الفرع نظيره لان تعليله تغيير لمناط الحكم كما في الناسي مع الخاطي فان مناط الحكم في الناسي عدم قصد الافساد مضافا الى صاحب الحق فبالتعليل يتغير ذلك وخرج ما كان فيه نص لان التعليل ان كان موافقا للنص فلا تعدية لان وجود الحكم في الفرع بالنص لا باعتبار وجود العلة وان كان مخالفا ففيه تغيير حكم النص في الفرع

وخرج ما لا يبقى حكم النص بعد التعليل على ما كان قبله فان ذلك تغيير كذا في التقرير
نقلاً لابن نجيم

شرط فما خصصنا القليلا ... فيما اتى النهي به منقولا
من بيعنا الطعام بالطعام ... الا بالاستثنا في الكلام
او قوله الا سوا فيه ... كما الحديث ههنا يحويه
دل على عموم ذاك الصدر ... لكل حال كان فيه يجري
وما التساوي في سوى الكثير ... فالنص قد دل على التغيير
مصاحب التعليل لا التعليل ... وفي الزكاة اثبت التبديل

قوله شرط خبر المبتدا كما بينا وقوله وما خصصنا الخ جواب نقض يرد على ما ذكرنا وهو انكم غيرتم حكم النص الذي ورد النهي به وهو قوله عليه الصلاة والسلام لا تبيعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء لانه يعم القليل والكثير فخصصتم القليل الذي لا يدخل تحت الكيل بالتعليل فقرر الجواب انه عليه الصلاة والسلام استثنى الحال لقوله الا سواء بسواء فعلم انه مستثنى من احوال البيع نحو ما جاني زيد الا راكبا وهي التفاضل والتساوي والمجازفة فدل على عموم صدر الكلام لجميع الاحوال ولا يثبت التساوي الا في الكثير لان المراد منه التساوي في الكيل بالاجماع فكان آخر الكلام دليلا على ان اوله لم يتناول القليل كما يقال لا تقتل حيوانا الا بالسكين اي حيوانا من شانه ان يقتل بالسكين فقتل حيوان لا يقتل بالسكين كالقملة والبرغوث لا يدخل تحت النهي فكان التغيير حاصلا بدلالة النص مصاحبا موافقا لتعليلنا لا ان تعليلنا دل على انا غيرنا حكم النص غاية ما فيه انه دل وافق النص وقوله في الزكاة الخ اثبت بالبنا للمجهول جواب سوال تقريره انتم غيرتم النص وهو قوله عليه الصلاة والسلام في خمس من الابل السائمة شاة وكذا غيره مما يدل على دفع عين ذلك الشيء دون القيمة وذلك بسبب تعليلكم بالحاجة اي قولكم ان العلة وجوب دفع الحاجة من الفقير وهذا المعنى موجود في دفع القيم فاجاب بان ذلك التبديل ثبت

بالنص لا التعليل فالله وعد ... ارزاق اهل الفقر وهي لا تعد
واوجب المال الذي يسمى ... لنفسه على الغني حتما
لكن بانجاز الوعود قد امر ... من الذي سمى فمنه قد ظهر
الاذن ههنا بالاستبدال ... لكثرة الحاجات والاحوال

وما

وما لكلها المسمى يتسع ... من اجل ذا الابدال فيها قد شرع

يعني ان ذلك التبديل ثبت بالنص وهو قوله سبحانه وما من دابة في الارض الا على الله رزقها لا بالتعليل بدفع الحاجة لانه تعالى وعد ارزاق الفقرا وهي غير متناهية ثم اوجب مالا مسمى على الاغنيا لنفسه ثم امر الاغنيا بانجاز المواعيد من ذلك المسمى بنحو قوله سبحانه واتوا الزكاة ومن الامر بانجاز المواعيد ظهر الاذن منه سبحانه بالاستبدال لكثرة حاجات الفقرا وتنوعها والمسمى لا يحتملها على تنوعها فثبت الاستبدال لقضي حوائجهم كلها وهذا كالسلطان يعد بمواعيد مختلفة ثم يامر بعض وكلائه باداتها من مال معين عنده فيكون اذنا بالاستبدال اذ المال المعين لا يسعها على تنوعها والحاصل ان ههنا حكمين جواز الاستبدال وصلاحية عين الشاة لان تكون مصروفة الى الفقرا فالاول ثابت بدلالة النص والثاني مستفاد من العبارة وهو معلل بالحاجة فاذا صلحت عينها فقيمتها اولى كذا في التوضيح والتلويح

وركنه الذي علامة جعل ... حكما لحكم النص مما يشتمل
عليه والفرع غدا بحكمه ... في الحكم اذ معناه ايضا فيه

ركن الشيء لغة جانبه الاقوى واصطلاحا ما لا تحصل حقيقة الشيء بدونه كالركوع والسجود للصلاة فركن القياس وصف جعل علامة على حكم النص اي المنصوص من الاوصاف التي يشتمل المنصوص عليها وصار الفرع بسبب وجود معنى ذلك الوصف فيه ايضا نظيرا للمنصوص في حكم من الجواز والفساد والحل والحرمة وانما سمي علامة لان علة الحكم والعلل امارات على الاحكام لا موجبات اذ الموجب في الحقيقة هو الله تعالى كما ذكره في التحقيق وهذا على وتيرة ما ذكر فخر الاسلام فانه قال ركن القياس ما جعل علما اي علامة على حكم النص مما اشتمل عليه النص وجعل الفرع نظيرا له في حكمه بوجوده فيه وهو كما في التلويح يحتمل وجهين احدهما ان يراد بالركن نفس ماهية الشيء على ما اشار اليه في الميزان من ان ركن القياس هو الوصف الصالح المؤثر وما سواه مما يتوقف عليه اثبات الحكم فشرايط لا اركان وثانيهما ان يراد بالركن جزء الشيء على ما ذهب اليه بعض المحققين من ان اركان القياس اربعة الاصل والفرع وحكم الاصل والوصف الجامع واما حكم الفرع فثمرة

النص اي

القياس لتوقفه عليه انتهى والمراد بكون الوصف علامة على حكم المنصوص انه علامة على وجود حكم المنصوص في الفرع على ما عليه مشايخنا العراقيون والشيخان ومتابعوهم من ان الحكم في المنصوص مضاف الى النص وفي الفرع الى العلة كما صرح به صاحب المنار في شرحه وذهب مشايخ سمرقند وجمهور الاصوليين الى انه مضاف الى العلة في الاصل والفرع ورجح القاآني بان المراد من العلة الباعث لشرع الحكم وهو ان يكون مشتملا على حكمة صالحة لان يكون مقصودا الشارع من شرع الحكم لا بمعنى الامارة المجردة واليه اشار صاحب الميزان حيث قال ركن القياس هو الوجه الصالح المؤثر في ثبوت الحكم في الاصل وجد مثله في الفرع يثبت مثل ذلك الحكم فيه ومن في قوله مما يشتمل تبعيضية وفيه اشارة الى ان للنص اوصافا متعددة وليس كل منها يصلح للتعدية الى فرع وان المراد وصف يصلح للتعدية مما يشتمل عليه النص اما بصيغته كاشتمال نص الربا على الكيل والجنس او بغيرها كاشتمال النهي عن بيع الآبق على العجز عن التسليم لان ذلك المعنى لما كان مستنبطا من النص فلا بد من ان يكون ثابتا به صيغة او ضرورة اقتضاء

وجاز ان يكون وصفا يلزم وعارضا واسما كذاك يقسم

يعني يجوز ان يكون ما جعل علامة لحكم المنصوص وصفا لازما للمنصوص كالثمنية التي جعلناها علة لوجوب الزكاة في الحلي فانها صفة لازمة للذهب والفضة فقلنا بوجوب الزكاة في المصوغ سواء صيغ صياغة تحل او تحرم كما يجب في غير المصوغ لان الثمنية في اصل الخلقة وهي لا تبطل بالصيرورة حليا ويجوز ان يكون عارضا كقوله عليه الصلاة والسلام لفاطمة توضائي وصلي وان قطر الدم على الحصير فانه دم عرق انفجر والانفجار صفة عارضة لان الدم موجود في العروق بلا انفجار ويجوز ان يكون اسما كالدم فانه علم غير مشتق من معنى وفسره في التوضيح باسم الجنس والمراد بكون العلة اسم جنس ان يتعلق الحكم بمعناه القائم بنفسه مثل كون الخارج من المستحاضة دم عرق منفجر لا ان يتعلق بنفس الاسم المختلف باختلاف اللغات كذا في التلويح وقوله كذاك يقسم اي كما يقسم الى ما ذكرنا يقسم الى الجلي والخفي وغيرهما كما قال

فتارة يكون ذا جليا كما يكون تارة خفيا

يعني ان الوصف ايضا يكون جليا مثل قوله عليه الصلاة والسلام الهرة ليست بنجسة

وانما

وانما هي من الطوافين عليكم فالطواف وصف جلي جعل علة لسقوط نجاسة الهرة وكذلك سواكن البيوت ويكون خفيا مثل الكيل والجنس في الربا عندنا والطعم عند الشافعي فانه يحتاج الى النظر والاجتهاد

كذاك حكما تارة وفردا وتارة مما يعد عدا

اي وتارة تكون العلة ايضا حكما شرعيا وهو قول الجمهور ومنعه البعض لانه اما متقدم بالزمان على ما فرض معلولا فيلزم تخلف المعلول او تعدمه او مقارن فيلزم التحكم اذ ليس احدهما اولى بالعلية والجواب ان تاثير العلل الشرعية ليس بمعنى الايجاد والتحصيل حتى يمتنع التقدم والتخلف ولو سلم فيجوز ان يكون احد الحكمين صالحا للعلية من غير عكس ويكون الثابت بالدليل علية احدهما دون الآخر فلا تحكم كذا في التلويح ومثاله قوله عليه الصلاة والسلام ارايت لو كان على ابيك دين الحديث قاس الحج عن الاب على قضاء دين العباد والعلة كونهما دينا وهو حكم شرعي لانه لزوم حق في الذمة وقولنا في المدبر انه مملوك تعلق عتقه بموت المولى فلا يباع كام الولد وتارة تكون العلة فردا كعلة تحريم النساء بالجنس او القدر وتارة تتعدد كالقدر والجنس لربا الفضل والمراد انه لا بد لثبوت الحكم من اجتماع العلتين او الازيد فلا يعمل الواحد بالانفراد

يعني يجوز او جاز في النص وما سواه ان كان ثابتا بما اقتضاه

يعني يجوز ان يكون العلة مذكورة في النص كالطوف في حديث الهرة ويجوز ان يكون في غير النص اذا كان ذلك الغير ثابتا بما اقتضاه النص كالرخصة في السلم معلولة باعدام العاقد وافلاسه والاعدام غير مذكور في نص السلم غير انه معنى في العاقد وهو من ضرورات العقد لانه يقتضي عاقدا والاعدام صفته وهذا التمثيل على مذهب الشافعي رحمه الله تعالى حيث يعديه من المؤجل الى الحال ومن امثلته فساد بيع الآبق معلل بالعجز عن التسليم او بجهالة المبيع ولا ذكر لهما في النص

وان كون الوصف للتعليل للحكم يحتاج الى دليل

قد تبين انه لا يجوز التعليل بجميع اوصاف النص ولا باي وصف شاء المعلل بل لا بد من دليل على العلية فقد تعرف العلة بالنص اما صريحا نحو قوله تعالى لدلوك الشمس او ايماء كان يترتب الحكم على الوصف بالفاء نحو قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا كذا في لفظ

الراوي نحو سهى فسجد او ترتب على المشتق نحو اكرم العالم او يقع جوابا نحو واقعت
امرأتي في نهار رمضان فقال اعتق رقبة او يكون بحيث لو لم يكن علة لم يبعد نحو انها من
الطوافين والطوافات وحيث لم يوجد نص فلا بد من دليل على كون الوصف علة كما
ذكر فخر الاسلام انه لا بد لذلك من معنى يعقل بان يكون صالحا للحكم ثم يكون معدلا
بمنزلة الشاهد لا بد من اعتبار صلاحه للشهادة بالعقل والبلوغ والحرية والاسلام
ثم اعتبار عدالته بالاجتناب عن محظورات الدين فكذا لا بد لجعل الوصف علة من صلاح
للحكم بوجود الملايمة ومن عدالته بوجود التاثير وهو بان يكون لجنس ذلك الوصف اثر
في جنس ذلك الحكم في موضع اخر نصا او اجماعا كما نقله عن صاحب الكشف ثم
قال فالتعليل لا يقبل ما لم يقم الدليل على كون الوصف ملايما وبعد الملايمة لا يجب العمل
به الا بعد كونه مؤثرا عندنا ومخيلا عند اصحاب الشافعي رحمهم الله تعالى ومعناه ان
يكون موقعا في القلب خيال الصحة والقبول ثم يعرض بعد ذلك على الاصول احترازا
عندهم والحاصل انه لا بد في جواز التعليل من صلاح العلة ولا بد في وجوب العمل
بها من التاثير كما قال ∴

∴ وذا صلاح الوصف والعداله ∴ ان يظهر التاثير لا محاله ∴
∴ من جنس حكم المعلل به ∴ فان يظهر هناك يقبل ∴

اي ان دليل كون الوصف علة للحكم صلاحه وعدالته اما الصلاح فكما سياتي بيانه
واما العدالة فبان يظهر اثره في جنس الحكم المعلل به وحاصله ان يكون له اثر في جنس
ذلك الحكم في موضع آخر اما نصا او اجماعا كما قد سناه عن فخر الاسلام ثم ظهور الاثر
كما في شروح المغني منحصر في اربعة اقسام باعتبار عين العلة وجنسها وعين الحكم
وجنسه الاول ان يظهر تاثير عين الوصف في عين ذلك الحكم فلا يبقى بين الاصل
والفرع مباينة الا تعدد المحل فانه اذا ثبت ان علة الربا في التمر الكيل فالجص ملحق
بلا شبهة وكذا ان ثبت ان علة الطعم فالزبيب ملحق به قطعا كظهور اثر الوقاع
في الاعرابي بايجاب الكفارة والتركي والهندي مثله وهو قريب من دلالة النص
بل عينها الثاني ان يظهر تاثير عينه في جنس ذلك الحكم كما اذا قلنا في الفارة
والحية سقط حرج النجاسة بعلة الطوف وهو وصف ظهر اثره في سقوط الاستئذان

فيما

فيما ملكت ايمانكم لان حرج الاستئذان من جنس حرج النجاسة لا عينه وكانهم ارادوا
بالجنس المجانس فالمتجانسان هما المتحدان من حيث الجنس لان حرج الاستئذان ليس بمعطوف
على حرج النجاسة ونحوه بل هما تحت جنس الحرج ثم لو قسنا الفارة والحية في سقوط
النجاسة بالهرة بعلة الطوف كان من الاول لانه يكون ظهر اثر عين الوصف وهو
الطوف في عين الحكم الذي نعديه وهو سقوط النجاسة بالنص الثالث ان يظهر
اثر جنسه في عين ذلك الحكم كاسقاط قضا الصلوات المتكثرة بعذر الاغماء فانه
تاثير جنسه وهو عذر الجنون والحيض ظهر في عين ذلك الحكم باعتبار لزوم الحرج
والرابع ان يظهر اثر جنسه في جنس ذلك الحكم كاسقاط الصلاة عن الحايض بالمشقة
فانه ظهر تاثير جنسه وهو مشقة السفر فانها غير مشقة الحيض في جنس هذا الحكم
وهو اسقاط الركعتين فانه ليس عين الاسقاط عن الحايض فان هذا اسقاط الاصل
وذاك اسقاط البعض ولكن تجانسا اذ الكل تخفيف في الصلاة فان قيل كيف يكون
الحكم الثابت[٢] في آخر كالثيب الصغيرة والعرض الواحد لا يحل بمحلين ولا يجوز عليه
الانتقال قلنا المراد من العين هنا المثل كذا نقل عن التقرير ∴

∴ والوصف ان يكن على وفق العلل ∴ ملايما فذا صلاح حصل ∴
∴ وهي التي عن الرسول والسلف ∴ يكون نقلها وليس يختلف ∴

شروع في بيان صلاح الوصف يعني ان صلاحه هو كونه ملايما على وفق العلل
المنقولة عن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وعن السلف فانهم كانوا يعللون
بالاوصاف الملايمة للاحكام لا النابية عنها والملايمة بالهمز من قولهم هذا الطعام
لا يلايمني اي لا يوافقني والمراد بها الموافقة والمناسبة للحكم كاضافة ثبوت الفرقة
في اسلام احد الزوجين الى اباء الاخر عن الاسلام لانه يناسبه لا الى وصف الاسلام لانه
ناب عنه لان الاسلام عرف عاصما للحقوق لا قاطعا لها قال في التوضيح الملايمة ان يكون
العلة على وفق العلل الشرعية واظن ان المراد منه ان الشرع اعتبر جنس هذا
الوصف في جنس هذا الحكم ويكفي الجنس البعيد هنا بعد ان يكون اخص من كونه متضمنا
لمصلحة شرعية فان هذا مرسل لا يقبل اتفاقا لكن كلما كان الجنس اقرب كان القياس اقوى

∴ ففي ولاية النكاح يعتبر ∴ تعليلنا لها بعلة الصغر ∴

[٢] في محل كالبكر الصغيرة مثلا عين الحكم الثابت صح

لما ان التجريد كذلك اتصل   كالطوف كان ذا على وفق العلل
وانشا التجريد الصورة   وان ذاك منشا الضرورة

تمثيل لكون الوصف صالحا معدلا بتعليل ايمتنا ولاية انكاح الصغيرة بعلة الصغر دون البكارة كما يقول الشافعي رحمه الله تعالى وذلك لان الصغر لما اتصل به من العجز وافق لتعليل الرسول عليه الصلاة والسلام طهارة سؤر الهرة بالطوف لما اتصل به من الضرورة وبيانه على ما في التوضيح ان العلة في احدى الصورتين العجز وفي الاخرى الطوف والعلتان وان اختلفتا لكنهما مندرجتان تحت جنس واحد وهو الضرورة والحكم في احدى الصورتين الولاية وفي الاخرى الطهارة وهما مختلفتان لكنهما مندرجتان تحت جنس واحد وهو الحكم الذي تندفع به الضرورة فالحاصل ان الشرع اعتبر الضرورة في اثبات حكم تندفع به الضرورة اي اعتبر في الرخص وكان الصغر منشا العجز كذلك الطوف منشا الضرورة لتعذر الاحتراز فكانت علة الصغر على وفق علة الطوف وهذا هو المراد بصلاح العلل وكانت معدلة ايضا لانه ظهر اثر الصغر في الولاية على مال الطفل بالاجماع ولم يبق للبكارة في ذلك اثر ثم الخلاف بيننا وبين الشافعي رحمه الله تعالى في ان محل ولاية انكاح الصغير معللة بعلة لم بل الخلاف في الصغيرة فان العلة في ولاية انكاحها عندنا الصغر بكرا كانت او ثيبا وعنده العلة البكارة فيملك الاب اجبار البكر الصغيرة اتفاقا ولا يملكه في الثيب البالغة اتفاقا ويملكه عندنا في الثيب الصغيرة ولا يملكه في البكر البالغة وعنده على العكس لا الاطراد بالوجود والعدم   او الوجود مثل ما بعض جزم

عطف على قوله صلاح الوصف يعني ان دليل كون الوصف علة هو صلاحه وعدالته لا الاطراد وهو كما قال العلامة النسفي وجود الحكم عند وجود الوصف عند بعض القائلين بالاطراد ووجوده عند وجوده وعدمه عند عدمه عند بعضهم واحتجوا بان علل الشرع امارات على الاحكام غير موجبة بنفسها بخلاف العلل العقلية فلا حاجة الى معنى يعقل بل شرط صحة الامارة الاطراد قلنا نعم في حقه تعالى اما في حقنا فانا ننسب الاحكام الى العلل كنسبة الملك الى البيع والقصاص الى القتل مع ان المقتول ميت باجله فلا بد من التمييز بين العلل والشروط وبعضهم اشترط ان يكون النص

الضرورة صح

قايا

١٩٩

تأبا

في حالتي وجود الوصف وعدمه حال كون النص لا حكم له كنص القيام الى الصلاة فان وجوب الوضوء دائر مع الحدث وجودا وعدما والنص في الحالين موجود ولا حكم له لانه يوجب وجود الوضوء كلما وجد القيام الى الصلاة وعدم وجوبه اذا لم يوجد القيام اما عند القائلين بالمفهوم فظاهر واما عندنا فلان الاصل هو العدم وموجب النص غير ثابت في الحالين اما حال عدم الحدث فلان ظاهر النص يوجب انه اذا وجد القيام مع عدم الحدث يجب الوضوء وهو غير ثابت واما حال وجوده فلانه ينبغي انه اذا لم يقم الى الصلاة مع وجود الحدث لا يجب الوضوء اما عند القائلين بالمفهوم فظ واما عندنا فلان عدم وجوب الوضوء وان كان بناء على العدم الاصلي لكن جعل هذا الحكم حكم النص مجازا حيث عبر بعدم الوجوب المستند الى النص عن مطلق عدم الوجوب ومثله قوله عليه الصلاة والسلام لا يقضي القاضي وهو غضبان فانه يحل القضاء مع الغضب عند فراغ القلب ولا يحل مع عدم الغضب عند شغل القلب فدار الحكم مع الوصف اعني شغل القلب وجودا وعدما مع قيام النص حال كونه لا حكم له والجواب ان قيام النص في الحالين ولا حكم له نادر فكيف يجعل اصلا في باب القياس على انا لا نسلم قيام النص بدون الحكم في اية الوضوء لان القيام فيها مقيد بحالة الحدث لان اشتراط الحدث في وجوب البدل اعني التيمم بقوله تعالى او جاء احد منكم من الغائط اشتراط له في وجوب الاصل اعني الوضوء اذ البدل لا يفارق الاصل بسبب بل بحاله بان يجب في حال لا يجب فيها الاصل وبالجملة لما رتب وجوب التيمم على وجود الحدث عند فقد الماء فهم ان وجوب التوضي بالماء مرتب على الحدث ولان العمل بظاهر النص متعذر لاقتضائه وجوب التوضي عند كل قيام وفي كل ركعة فلا يتصور اداء الصلاة فتحتم الاضمار مثل اذا قمتم من مضاجعكم واذا اردتم القيام اليها محدثين والقيام من المضجع كناية عن التنبه من النوم والنوم دليل الحدث فان قيل للبدل حكم الاصل فكان قضية الترتيب ان يصرح بالحدث في وجوب الوضوء ويكتفي بالدلالة في التيمم اجيب بان الماء مطهر بنفسه فايجاب استعماله دل على وجود النجاسة الحكمية المفتقرة الى ازالتها بخلاف التراب فانه ملوث لا يقتضي سابقة حدث فصرح معه بالحدث وبان في ترك التصريح بالحدث في نص

الوضوء اشارة الى انه يندب عند كل صلاة وان لم يكن محدثا نظرا الى ظاهر اطلاق
الامر وتحقيقه انه علم بدلالة النص والاجماع عدم وجوب الوضوء عند القيام الى
الصلاة بدون الحدث فيحمل على الايجاب عند الحدث وعند عدمه عملا بظاهر الاطلاق
وترك هذا الايما في الغسل لانه لا يسن لكل صلاة بل للجمعة والعيدين وصرح
بذكر الحدث وهذا مبني على ما يعتبره البلغاء في تراكيبهم من الرموز على تناول
الامر المحدث ايجابا ولغيره ندبا لانه لا يرد من اللفظ معنياه المختلفان كذا في التلويح
ولانه حل القضا عند الغضب وان قيل لانه لا يخلو عن شغل القلب كما نقل عن
الكشف ثم لما ذكر ان الاطراد لا يصلح دليلا على العلية اشار الى تعليله بقوله

اذ اتفاقا ربما يكون ∴ ذاك الوجود فهو لا يبين

يعني ان الوجود عند الوجود ربما يكون على سبيل الاتفاق الكلي فلا يظهر ثبوت العلية
وكذا العدم عند العدم كما في الشرط كالحول يدور معه وجوب الزكاة وجودا وعدما

وانه يجانس التعليلا ∴ بالنفي فهو لم يكن دليلا

يعني ان الاطراد يجانس التعليل بالنفي اي العدم فان التعليل بالعدم باطل لان شرط
العلة ان لا تكون عدما عندنا واما عند الشافعيه فيجوز تعليل العدمي بالعدمي اتفاقا وكذا الوجودي عند اكثرهم ∴

لان الاستقصا في العدم ∴ لا يمنع الوجود مثل ما جزم

اي لان استقصا العدم في التعليل به لا يمنع وجود الحكم لان الحكم قد يثبت بعلل شتى
الا ترى ان العدم ليس اعلى حالا من الوجود ووجود الوصف لا يمنع وجود وصف
آخر فكيف يمنعه العدم فالعدم لا يكون دليلا عندنا كما جزم ∴

به الامام الشافعي قائلا ∴ ان النكاح لا يكون حاصلا
ان تشهد النسا والرجال ∴ به معا فالنكاح مال

يعني كما قال الشافعي رحمه الله تعالى ان النكاح لا ينعقد بشهادة رجل وامرأتين
معللا بان النكاح ليس بمال حتى يصح فيه ذلك فكان كالحدود وهذا ليس بصحيح
لان شهادتهن مع الرجال لم يثبت اختصاصها بالمال ليصح الاستدلال بعدم المال
على عدم القبول ولا يمنع كونه غير مال قيام وصف آخر له اثر في صحة اثباته بذلك

وذلك الوصف هو ان النكاح من جنس ما لا يسقط بالشبهات لثبوته مع الاكراه والهزل
وبالشهادة على الشهادة وبكتاب القاضي الى القاضي فصار النكاح فوق الاموال بدرجة
من حيث ثبوته مع ما ذكرنا من الهزل والاكراه دون المال

لكنه اذ تعين السبب ∴ كمثل مولود لام اغتصب
اذ لا ضمان في الذي محمد ∴ يقوله اذ غصبه لا يوجد
فلانعدام علة بذا حكم ∴ محمد ولم يعلل بالعدم

جواب سوال حاصله ان محمدا رحمه الله تعالى قال ان ولد المغصوب لا يضمن لانه لم يغصب وهو
تعليل بالعدم وحاصل الجواب ان هذا ليس من قبيل التعليل بالعدم بل الحكم وهو الضمان
في هذا المثال انما انعدم لانعدام علته المتحدة فانما حكم محمد بعدم الضمان لانعدام علته
وليس هذا تعليلا بالعدم قال في التلويح اذا ثبت بالاجماع ان العلة واحدة فقط
فلزم من عدمها عدم الحكم كما يقال ولد المغصوب لا يضمن لانه ليس بمغصوب اذ لا يصح
اثبات الضمان بعلة اخرى للاجماع على ان علة الضمان ههنا هي الغصب لا غير انتهى
وعلى ما وقع في عبارة المنار من استشهاده تعين السبب من بطلان التعليل بالنفي
لا يخلو عن تسامح كذاك الاستصحاب اذ ما اثبتا ∴ حكما فليس للبقا مثبتا

اي مثل ما ذكر من الاطراد والتعليل بالنفي في الفساد الاستصحاب يعني استصحاب الحال
وهو كما في التلويح الحكم ببقاء امر كان في الزمان الاول ولم يظن عدمه وانما لم يصح
الاستدلال به على اثبات الحكم لان الدليل المثبت للحكم لا يكون مثبتا للبقا لان بقا الشيء
غير وجوده لانه عبارة عن استمرار الوجود بعد الحدوث وربما يكون الشيء موجبا للحدوث
دون استمراره وذاك فيما بالدليل حققا ∴ والشك في بقائه تحققا
فههنا استصحاب حكم الحال ∴ على ثبوت ذلك النوال
للدفع حجة وليس موجبا ∴ كما رآه الشافعي مذهبا

اي ان الاستصحاب يثبت في كل حال تحقق بدليله الشرعي نفيا كان الحكم او اثباتا
ثم وقع الشك في زوال ذلك الحكم لعدم وجدان المزيل ففي هذا يكون استصحاب حكم
الحال على الثبوت فاستمرار بقائه يكون حجة دافعة عندنا يجب العمل بها في حق نفسه
ولا يصلح الاحتجاج بها على غيره وليس حجة موجبة اي ملزمة للخصم كما يقول الشافعي رحمه الله

وبعض ايمتنا ايضا مستدلين بانه لو لم يكن حجة لما وقع الجزم بل الظن ببقا الشرايع
لاحتمال طريان الناسخ واللازم باطل وللاجماع على اعتباره في كثير من الفروع
كبقا الوضوء والحدث والملكية والزوجية فيما اذا ثبت ذلك ووقع الشك في طريان
الضد والجواب انا لا نسلم انه لولا الاستصحاب لما حصل الجزم ببقا الشرايع بل يجوز
ان يحصل الجزم ببقايها بدليل آخر وهو شريعة عيسى تواطو عمل الجميع بها الى زمن
نبينا عليه الصلاة والسلام واما في شريعة نبينا عليه الصلاة والسلام فللاحاديث الدالة
على انه لا نسخ لشريعته ولا نسلم ان الفروع المذكورة مبنية على الاستصحاب بل على
ان الوضوء والبيع والنكاح ونحو ذلك توجب احكاما ممتدة الى زمن ظهور الناقض
كجواز الصلاة وحل الانتفاع والوطي وذلك بحسب وضع الشارع فبقا هذه الاحكام
مستند الى تحقق هذه الافعال مع عدم ظهور المناقض لا الى كون الاصل فيها هو
البقا ما لم يظهر المزيل والنافي على ما هو قضية الاستصحاب وهذا ما يقال ان
الاستصحاب حجة لابقا ما كان لا لاثبات ما لم يكن ولا لالزام الغير كذا في التلويح علی ما کان

فالشقص اذ يبيع من دار ويطلب الشريك في العقار
لشفعة فالمشتري ان يجحد ملك الشريك وهو سه باليد
فالقول قوله وليس يوجب الا ببرهان اذن فيطلب

يعني اذا بيع شقص من دار فطلب الشريك الشفعة فانكر المشتري ملك الطالب
فيما هو بيده بان قال هو معك باجارة او اعارة ونحو ذلك فان القول للمشتري مع
يمينه ولا توجب الشفعة الا ببينة على ان ما في يده ملكه وذلك لانه يتمسك بالاصل
فان اليد دليل الملك ظاهرا والظاهر لا يصلح حجة للالزام كذا في المنار والتوضيح وغيرهما
وارد عليه انه لا اتصال لهذه المسألة بما نحن فيه اذ الكلام في الاستصحاب لا في الظاهر
اي ظاهر كان واجيب بما في شرح الهداية من ان الاستصحاب هو الحكم بثبوت امر
في وقت بناء على ثبوته في وقت آخر وانه على نوعين احدهما ان يقال كان ثابتا في
الماضي فيكون ثابتا في الحال كحياة المفقود والثاني ان يقال هو ثابت في الحال
فيحكم بثبوته في الماضي كجريان ماء الطاحون وما نحن فيه من النوع الثاني كذا قيل
ثم يتفرع على ما ذكر من نوعي الاستصحاب ما اذا مات نصراني فجاءت امرأته مسلمة

وقالت

وقالت اسلمت بعد موته وقال الورثة بل قبله فالقول لهم لان سبب الحرمان ثابت في الحال
فيثبت فيما مضى تحكيما للحال كما في جريان ماء الطاحون وقال زفر القول لها لان الاسلام
حادث فيضاف الى اقرب اوقاته فهو يعتبر للاستحقاق ونحن نقول هذا ظاهر يعتبر للدفع
والحرمان مسلم وله امرأة نصرانية فجاءت مسلمة بعد موته وقالت اسلمت قبل موته
وقال الورثة بل بعد فالقول لهم ايضا ولا يحكم الحال لان الظاهر لا يصلح للاستحقاق
وهي محتاجة اليه والورثة دافعون ويشهد لهم ظاهر الحدوث ففي كل مسألة منهما اجتمع
نوعا الاستصحاب اما الاولى فلان نصرانية امرأة النصراني كانت ثابتة فيما مضى ثم جاءت
وادعت اسلاما حادثا فبالنظر الى ما كانت فيما مضى والاصل فيه ان يبقى من النوع الاول
وبالنظر الى ما هو موجود في الحال والاصل فيه ان يكون موجودا فيما مضى من النوع الثاني
فلو اعتبرنا الاول حتى كان القول لها كان استصحاب الحال مثبتا وهو باطل فاعتبرنا الثاني
ليكون دافعا فكان القول لهم واما الثانية فلان نصرانيتها كانت ثابتة والاسلام
حادث فبالنظر الى النصرانية يقتضي بقاها الى ما بعد الموت وبالنظر الى الاسلام يقتضي
ان يكون ثابتا قبل موته فلو اعتبرناه يلزم ان يكون الحال مثبتا وهو باطل فاعتبرنا الاول
ليكون دافعا والورثة هم الدافعون ويشهد لهم دليل آخر وهو ان الاسلام حادث فيضاف
الى اقرب الاوقات ولا ريب ان ظاهر الحدوث معتبر في الدفع لا في الاثبات هذا ونوقض
الاكتفاء بالاجر على المستاجر اذا كان ماء الطاحون جاريا عند الاختلاف فكان استدلالا
بالاستصحاب مثبتا للاجر واجيب بانه استدلال به لدفع ما يدعي المستاجر على الآجر من
ثبوت العيب الموجب لسقوط الاجر واما ثبوت الاجر فبالعقد الثابت السابق الموجب
لا ليكون دافعا لا موجبا كذا في العناية

والشافعي قال لا بل يحكم بها بلا الشهود فهو ملزم

يعني الشافعي قال يستحق الشفعة ويحكم بها من غير ان يقيم بينة انه ملكه وان يده
يد ملك لان التمسك بالاصل حجة ملزمة عنده وانما وضعوا المسألة في الشقص وهو الجزء
والنصيب لان شفعة الجوار ليست بثابتة عند الشافعي رحمه الله تعالى

ومثله تعارض الاشباه فغير صالح بلا اشتباه

ومثل ما ذكر في عدم الصلاحية للاستدلال تعارض الاشباه وهو ابقا الحكم الاصلي

فى المتنازع فيه بناء على تعارض الاصلين يمكن الحاقه بكل واحد منهما

مثل المرافق التى ابى زفر دخولها فى الغسل حيث اذكر

ان من الغايات ما لا يدخل وداخلا والشك حينا يحصل

لذاك لم تدخل وانه عمل بلا دليل ههنا كما ينقل

اى مثل ما قال زفر فى المرافق انها لا تدخل فى وجوب الغسل لان من الغايات ما يدخل كقوله تعالى الى المسجد الاقصى ومنها ما لا يدخل كقوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل فلا تدخل بالشك قلنا هذا الاحتجاج عمل بلا دليل لان الشك المدعى غير مسلم لانه امر حادث فلا بد له من دليل فان كان تعارض الاشباه فهو ايضا حادث لا بد له من دليل فان كان دخول البعض وعدم دخول البعض لم يقال ان علمت ان محل النزاع من اى قسم منها فلا شك اذن فانه لا يكون مع العلم وان لم تعلم فلعله اقرار بالجهل وانه لا دليل معه فكان احتجاجا بلا دليل ولان اكثر ما فى الباب ان هنا تعارض الاشباه وهو يحدث الشك لكن اكثر الشك فى التوقف وترك الميل الى احد الجانبين ما لم يقم دليل الترجيح اما الحكم بنفى وجوب الغسل فلا كذا نقل عن الميزان والتقرير واورد عليه ان للخصم ان يقول قام دليل ترجيح عدم الدخول وهو ان الاصل عدم الدخول

كالاحتجاج حيث يستدل ايضا بوصف ليس يستقل

الا بوصف ذلك الوصف يقع به فالاستدلال ههنا امتنع

اعنى ما ذكر فى فساد الاحتجاج مثل الاحتجاج بالوصف الذى لا يستقل الا بانضمام وصف آخر يقع الفرق بين المقيس والمقيس عليه فيمتنع الاستدلال

كالبعض اذ يقول فى مس الذكر بان هذا مس فرج يعتبر

وانه من غير ما شك حدث كمسه فى حين ما البول حدث

اي كما قال بعض اصحاب الشافعى فى مس الذكر انه مس فرج فكان حدثا كما اذا مسه وهو يبول وهذا فاسد قال فخر الاسلام هذا ليس بتعليل لا ظاهرا ولا باطنا ولا رجوعا الى اصل يعنى ليس بقياس له مقيس ومقيس عليه لان نفس المس اذا جعل مقيسا عليه لزم قياس المس على المس وان جعل المس مع وصف آخر لزم ان لا يكون الفرع نظير الاصل

كذا

كذا احتجاجهم بوصف يختلف اي الذى يكون فيه يختلف

اى كذلك من الاحتجاجات الفاسدة احتجاج المحتجين بوصف اختلف فى كونه علة الحكم

كالقول فى الكتابة المعجله بانها من العقود المبطله

لا تمنع التكفير فهى تفسد كالكتابة بخمر تعقد

اى كقول بعض اصحاب الشافعى فى الكتابة الحالة انها عقد لا يمنع من التكفير فيفسد كالكتابة بالخمر فان الاختلاف بيننا وبين الشافعي رحمه الله تعالى ظاهر فى الكتابة الصحيحة فانها لا تمنع جواز الاعتاق عن الكفارة عندنا حالة او موجلة وتمنع عنده فلم يصلح عدم المنع عن الكفارة دليلا على الفساد الا اذا قام الدليل على ان الكتابة الصحيحة تمنع جواز الاعتاق عن الكفارة ليصح الاستدلال بجواز الاعتاق عن الكفارة على فساد الكتابة فالاستدلال به قبل اقامة الدليل على الخصم فاسد

كذا بما لا شك انه فسد كالقول فى الثلاث ناقص العدد

عن سبعة فكان كالاقل من آية فما به تصل

يعنى ان كالاحتجاج بما تقدم فى الفساد الاحتجاج بما لا يخفى فساده على الفطن كقول بعض الشافعية فى منع جواز الصلاة بثلاث آيات ان الثلاث ناقص العدد عن سبعة والمراد الفاتحة فلا تتادى به الصلاة كما دون الآية وهذا ظاهر الفساد اذ لا اثر للنقصان عن السبعة فى عدم جواز الصلاة

كذا بلا دليل والمعلل له فاثبات لما سيفعل

قال بعضهم المسؤل عن حكم الحادثة اذا اجاب بالنظر الى طلب الدليل منه مثل ثلاثة اقسام من لا يطلب منه الدليل بالاتفاق وهو من قال لا اعلم ما حكم الله تعالى فى الحادثة لجهله بالحكم وبدليله ومن يطلب منه الدليل بالاتفاق وهو من ادعى ان حكم الله الجواز مثلا او عدمه لاتصافه مدعيا ومن هو مختلف فيه كالذي ادعى نفي حكم الله فى الحادثة ويدعي ذلك مذهبا ويدعى غيره اليه فانهم اختلفوا فيه قال اصحاب الظواهر لا دليل على معتقد النفي لا فى حق نفسه ولا فى حق غيره عند المطالبة والمناظرة بل يكفيه التمسك بلا دليل وقال البعض يجب على النافي اقامة الدليل فى العقليات دون الشرعيات وعندنا وهو مذهب الجمهور لا دليل ليس بحجة اصلا لا فى النفي ولا فى الاثبات لان لا دليل نفي

للدليل فكيف يكون دليلا قال فخر الاسلام ولا يلزم ما ذكر محمد في العنبر انه لا خمس فيه
لانه لم يرد فيه الاثر لانه قد ذكر انه بمنزلة السمك والسمك بمنزلة الماء ولا خمس في الماء
ان القياس ينفيه ولم يرد انه يترك به القياس ايضا نوجب العمل بالقياس وهو انه لم
يشرع الخمس الا في الغنيمة ولم توجد ولان الناس يتفاوتون في العلم والمعرفة بلا شبهة
فقول القايل لم يقم الدليل مع احتمال قصوره عن غيره في درك الدليل لا يصلح حجة
وانما صح هذا النوع من صاحب الشرع لقوله تعالى قل لا اجد فيما اوحي الي محرما
لانه هو الشارع فشهادته بالعدم دليل قاطع على عدمه اذ لا يجري عليه السهو ولا يوصف
بالعجز فاما البشر فان صفة العجز تلزمهم والسهو يعتريهم ومن ادعى انه يعرف كل شيء
ينسب الى السفه والعته ولم يناظر ومن شرع في العمل بلا دليل اضطر الى التقليد
الذي هو باطل ولا يظن ان اتباع صاحب الوحي والاخذ بالاجماع ورجوع العامي الى
المفتي والقاضي الى قول العدول من هذا القبيل وان التمييز بين النبي وغيره لا يقع الا بالدليل
وقيام المعجزة على صدقه توجب تصديقه وكذا قبول الاجماع بالنص ووجوب قبول قول المفتي
بالنص والاجماع فلم يكن تقليدا لان شرطه عدم الحجة وقد قامت الحجة ههنا كذا نقل عن الشرح
وقوله والمعلل الخ شروع في بيان حكم القياس وقد تقدم ان القياس تقدير الفرع بالاصل
الاصل وحكمه وتقدم عن فخر الاسلام ان حكم القياس وثمرته تعدية حكم الاصل الى الفرع
بجامع العلة والمقصود هنا بيان ان جميع ما يقع التعليل لاجله ويتكلم فيه القايسون اربعة
اقسام الاول اثبات سبب الحكم او وصفه الثاني اثبات شرط الحكم او وصفه والثالث اثبات
الحكم او وصفه والرابع تعدية حكم النص الى ما لا نص فيه كما بين ذلك بقوله

من موجب او وصفه والشرط ... او وصفه كذاك ذا الضبط
الحكم والوصف فبالسوية ... ~~الكل~~ باطل كما الجنسية
حرمة النسا في الاحكام ... والسوم في الزكاة للانعام

قوله كالجنسية مثال لاثبات الموجب بالكسر وهو قولهم في الجنس بانفراده انه يحرم
النسا بالمد قال فخر الاسلام هذا خلاف وقع في الموجب للحكم فلم يصح اثباته ولا نفيه بالرأي
اذ لا نجد اصلا نقيسه عليه بل يجب الكلام فيه بالنص عبارة او اشارة او دلالة او اقتضاء
وذلك انه ثبت بالنص والاجماع حرمة الفضل الخالي عن العوض بشبر بالنص الى قوله عليه

لا يقبلوا رايه

الصلاة والسلام والفضل ربا وبالاجماع الى ما قالوا في مثل ما اذا باع عبدا بجارية بشرط
ان يسلم المشتري اليه ثوبا فانه لا يجوز اجماعا لان الثوب لا يقابله شيء من العوض ثم قال وقد بينا
ان العلة هي القدر والجنس ووجدنا حرمة الربا حكما تستوي شبهته بحقيقته لما روي انه
عليه الصلاة والسلام نهى عن الربا والريبة والاجماع على حرمة البيع مجازفة كبيع صبرة حنطة بصبرة حنطة
باعتبار تساويهما في رأي المتبايعين ووجدنا في النسيئة شبهة الفضل وهي الحلول اذ
النقد خير من النسيئة وهذا وان كان فضلا من جهة الوصف لكنه ثبت بصنع العبد فاعتبر كما في
بيع الحنطة القلية بغير القلية لامكان الاحتراز عنه بخلاف الفضل من حيث الجودة فانه يثبت بصنع
الله تعالى فجعل عفوا لتعذر الاحتراز عنه ولما كانت العلة في القدر والجنس اخذ الجنس شبهة
العلة من حيث انه شطر العلة فاثبتنا به شبهة الربا احتياطا فثبت بالجنس حرمة النسيئة بدلالة
النص الموجب لسببية القدر والجنس لحرمة حقيقة الفضل انتهى وقوله والسوم الخ مثال لاثبات
صفة الموجب فقد اشترط العامة صفة السوم لوجوب الزكاة واشترط صفة النمو في اموال
التجارة خلافا لمالك ولا يصلح التكلم في ذلك بالرأي لا نفيا ولا اثباتا بل بالنص واستدل مالك
بالاطلاقات واستدلت العامة بنص التقييد بالسوم وقوله عليه الصلاة والسلام ليس في
العوامل صدقة والعمومات خص منها ما دون النصاب

كذا الشهود في النكاح تشرط ... والعدل مع ذكورة في ذا الغلط

قوله كالشهود في النكاح مثال للشرط فهو شرط عند العامة لحديث لا نكاح الا بشهود خلافا
لمالك فانه عنده شرط للاعلان وقوله والعدل مع ذكورة الخ يعني في النكاح مثال لاثبات صفة
الشرط فاشترطهما الشافعي لحديث لا نكاح الا بولي وشاهدي عدل ولفظ التثنية يشير الى
نفي شهادة النساء فان عدد الاثنين لا يكفي الا من الرجال ولم نشترطهما عملا بالاطلاقات فلا يجوز اثبات الشرط او صفته بالقياس بل بالنص

كذا البترا ووصف الوتر ... والراي في الجميع ليس يجري

البترا تصغير البتراء تانيث الابتر وهو في الاصل المقطوع الذنب جعل عبارة عن الناقص
والمراد هنا الركعة الواحدة وهذا مثال لاثبات الحكم فالركعة الواحدة غير مشروعة عندنا
للنهي عن البتيراء ولما اشتهر من انه عليه الصلاة والسلام كان يوتر بثلاث ولا يسلم الا في الآخرة
وخالف الشافعي فاثبتها لقوله فاذا خشيت فاوتر بواحدة وقوله ووصف الوتر مثال
لصفة الحكم فان ابا حنيفة قال ان الوتر واجب عملا بالامر ولحديث ان الله زادكم صلاة

وبحديث الوتر حق فمن لم يوتر فليس منا وقالا هما والشافعي سنة لحديث ثلاث
كتبت علي ولم تكتب عليكم منها الوتر وقوله والرأي اي لا يجوز اثبات شي من ذلك بالرأي

ورابع الاقسام فيما اصلا تعدية الحكم في النص الى
ما ليس نص فيه كما يثبتا بغالب الرأي به ما اثبتا

يعني ان التعدية حكم لازم للتعليل عندنا فلا يجوز التعليل الا لتعدية الحكم من المحل المنصوص الى محل لا نص فيه فيكون التعليل والقياس بمنزلة المترادفين عندنا وعند الشافعي يجوز لزيادة القبول والاطلاع على حكمة الشارع فيوجد التعليل بدون القياس عنده قال في التوضيح والخلاف فيما اذا كانت العلة مستنبطة اما اذا كانت منصوصة يجوز عليها بالاتفاق

من اجل ذلك مع قصور العلة يجوز التعليل كالا دلة

قوله يجوز بالتشديد والضمير للشافعي يعني لكون التعدية غير لازمة للتعليل عند الشافعي جوز التعليل بالعلة القاصرة فكان التعليل يفيد التعدية فيكون قياسا لذلك يجوز ان لا يفيد التعدية فيكون مقتصرا على محل النص لانه لما صح بالاجماع وجب ان يكون كسائر الحجج فان كانت الحجة علة اوجب الحكم على العموم والا الخصوص فالتعدية باعتبار عموم الوصف والقصور باعتبار خصوصه ولنا ان الشرع لا بد ان يوجب علما او عملا والتعليل بالقاصرة لا يوجب العلم وهو ظاهر ولا العمل لانه واجب بالنص والاطلاع على الحكمة من باب العلم فلا يعتبر في حقه التعليل المفيد للظن والشرع لا يعتبر الظن الا ضرورة العمل وما يقال من ان التعدية موقوفة على التعليل فتوقفه عليها دور مدفوع بان الموقوف على التعليل هو التعدية بمعنى اثبات مثل حكم الاصل والتعليل موقوف على التعدية بمعنى العلم بوجود الوصف في غير مورد النص فلا دور وقد يجاب بانه دور معية كالابوة والبنوة لا دور توقف اذ العلة لا تكون الا متعدية لا ان كونها متعدية يثبت اولا ثم تكون علة قال العلامة النسفي في شرحه على المنار انا لا نقول ان صحة العلة موقوفة على صحة التعدية بل نقول ان حكم التعليل التعدية فقد قال علماؤنا حكم العلة تعدية حكم النص المعلل الى فرع لا نص فيه ولا اجماع وقال قائلون حكم العلة تعلق حكم النص بالوصف الذي

القسم الرابع من الاقسام الاربعة التي يصح فيها تعدية حكم النص الى محل لا نص فيه
تثبت بغالب الرأي الحكم الثابت في المنصوص
واما حكم الدليل ... والنافي بالرأي الحكم بعض

تبين علة ولذا قالوا ان العلة متى لم تكن متعدية كانت فاسدة ومتى تعدت الى فرع منصوص عليه كانت باطلة فلو قال قائل ان حكم البيع الملك والنكاح الحل فلا يصح البيع والنكاح اذا لم يفد الملك والحل كما لو ورد على الحر والمحرم لكان قوله صحيحا كما اذا قال حكم التعليل التعدية فلا يصح اذا لم يثبت حكمه ولو قال ان صحة الملك موقوفة على صحة البيع وهي موقوفة على صحة الملك فكان دورا كان باطلا كذا هذا انتهى

في الرابع التعليل صح لا خلل وما يصح في الثلاثة الاول

اي انما يصح التعليل في القسم الرابع لان القياس هو الاعتبار بامر مشروع وليس بمثبت ابتداء ولا يصح في الاقسام الثلاثة الاول لان التعليل لاثبات السبب او صفته اثبات الشرع بالرأي اما في السبب فظاهر واما في صفته فلان الموجب لما لم يعمل بدونها كان اثباتها بمنزلة اثباته وكذا التعليل لاثبات شرط لحكم شرعي او صفته بحيث لا يثبت الحكم بدونه لانه ابطال للحكم الشرعي ونسخ له بالرأي وكذا لاثبات حكم او صفته ابتداء لانه نصب حكم الشرع بالرأي فبطل التعليل للاقسام الثلاثة ثبوتا وكذا نفيا لانه اذا قيل ان ذلك لم يشرع اصلا لا يكون ذلك النفي حكما شرعيا ليثبت بدليل شرعي وهو القياس وكذا اذا ادعى الارتفاع بعد الثبوت لانه دعوى النسخ وهو لا يكون بالقياس ثم المفهوم من كلام فخر الاسلام انه انما لا يجوز التعليل في شيء من ذلك اذا لم يوجد له في الشريعة اصل صالح للتعليل واما اذا وجد فيعلل ويتعدى حكم الى محل آخر سواء كان الحكم اثبات سبب او شرط او وصفهما او اثبات حكم آخر مثل الوجوب والحرمة وغيرهما قال في التلويح والحاصل ان التعليل لاثبات العلة والشرط او الحكم ابتداء باطل بالاتفاق ولاثبات حكم شرعي مثل الوجوب والحرمة بطريق التعدية من اصل موجود في الشرع ثابت بالنص او الاجماع جائز بالاتفاق واختلفوا في التعليل لاثبات السببية او الشرطية بطريق التعدية من اصل ثابت في الشرع بمعنى انه اذا ثبت بنص او اجماع كون الشيء سببا او شرطا لحكم شرعي فهل يجوز ان يحصل شيء آخر علة او شرطا لذلك الحكم قياسا على الشيء الاول عند تحقق شرائط القياس مثل ان يجعل اللواطة سببا لوجوب الحد قياسا على الزنا ويجعل النية في الوضوء شرطا لصحة الصلاة قياسا على النية في التيمم فذهب كثير من علماء المذهبين الى

التعليل

امتناعه وبعضهم الى جوازه قال صاحب الميزان لا معنى لقول من يقول ان القياس يجري في اثبات الحكم دون اثبات السبب او الشرط لانه ان اراد انه معرفة علة الحكم بالرأي والاجتهاد فذلك جائز في الجميع لان المعرفة لا تختلف وان اراد ان الجمع بين الاصل والفرع لا يتصور الا في الحكم دون السبب والشرط فممنوع بل يتصور في الجميع وان اراد ان القياس ليس بمثبت فمسلم والجميع سواء في انه لا يثبت فيه شيء بالقياس بل يعرف به السبب والشرط كما تعرف به الحكم انتهى

باب الاستحسان

الاستحسان لغة عد الشيء حسنا وفي الاصطلاح يطلق تارة على القياس الخفي فيكون قسيما للقياس الجلي وقسما من القياس وذلك لان القياس الجلي ما يتبادر الى اذهان القايسين بالنسبة الى ما هو اخفى منه فالاول القياس الجلي والثاني القياس الخفي وهو الاستحسان لكن غلب في عرفهم اسم القياس على القياس الجلي فلذا يقولون هذا الشيء ثبت استحسانا لا قياسا ويطلق الاستحسان تارة على ما هو اعم وهو كل دليل في مقابلة قياس ظاهر واليه الاشارة بقوله

وان الاستحسان كان بالاثر ... وكان بالاجماع حسبما اشتهر
كالضرورة وبالخفي ... من القياس ليس بالجلي

قال في التلويح قد استقرت الآراء على انه يعني الاستحسان اسم لدليل متفق عليه نصا كان او اجماعا او قياسا خفيا اذا وقع في مقابلة قياس يسبق اليه الافهام حتى لا يطلق على نفس الدليل من غير مقابلة فهو حجة عند الجميع من غير تصور خلاف ثم غلب في اصطلاح الاصول على القياس الخفي خاصة كما غلب اسم القياس على القياس الجلي تمييزا بين القياسين واما في الفروع فاطلاق الاستحسان على النص والاجماع عند وقوعهما في مقابلة القياس الجلي شايع ويرد عليه انه لا عبرة بالقياس في مقابلة النص والاجماع بالاتفاق فكيف يصح التمسك به والجواب انه لا يتمسك به الا عند عدم ظهور النص او الاجماع انتهى واورد عليه انه لو قال انه اسم لدليل متفق عليه نصا كان او اجماعا او قياسا خفيا او ضرورة كان اولى لان الاستحسان اربعة اقسام ثم اشار الى امثلة ذلك بقوله

وذا كالاستصناع او مثل السلم ... كذاك تطهير الاواني لا جرم

الاستصناع استفعال من الصناعة وهي حرفة الصانع يقال استصنعه خاتما فيتعدى الى مفعولين وهي ان يأمر انسانا ليخرز له خفا مثلا بكذا ويبين صفته ومقداره ولا يذكر له اجلا ويسلم اليه الدراهم او لا فانه يجوز وهذا مثال لما استحسن بالاجماع فان القياس يقتضي انه لا يجوز لانه بيع معدوم لكن ترك القياس الجلي فيه للاجماع بتعامل الناس واورد عليه ان الاجماع وقع معارضا للنص وهو قوله عليه الصلاة والسلام لا تبع ما ليس عندك ومثله يكون متروكا واجيب بان النص مخصوص في حق هذا الحكم بالاجماع وقد خص قبل ذلك بالسلم والقران شرط التخصيص الاول لا ما بعده ولا يقدح ذلك في التخصيص بالاجماع وقوله او مثل السلم مثال لما استحسن بالنص فان القياس يأبى جواز السلم لعدم المعقود عليه عند العقد تركنا القياس بالنص وهو قوله عليه الصلاة والسلام من اسلم منكم فليسلم في كيل معلوم الحديث وقوله كذاك يطهر الاواني مثال لما استحسن بالضرورة فان القياس يأبى تطهير الاواني وكذا الحياض والابار فانه لا يمكن صب الماء على الحوض او البئر ليطهر وكذا الماء الداخل في الحوض والذي ينبع من البئر يتنجس بملاقاة النجس والدلو ايضا بالملاقاة وكذا الاواني اذا لم يكن في اسفلها ثقب يخرج الماء منه اذا جرى من اعلاه لان الماء النجس يجتمع في اسفله فلا يحكم بطهارته فاستحسنوا ترك العمل بموجب القياس للضرورة المحوجة وللضرورة تاثير في سقوط الخطاب

ومثله سؤر سباع الطير ... اذ كان طاهرا بغير ضير

مثال لما استحسن بالقياس الخفي فان القياس الجلي يقتضي ان يكون سؤرها نجسا قياسا على سباع البهايم وفي الاستحسان سؤرها طاهر لان السبع ليس بنجس العين لجواز الانتفاع به شرعا وقد ثبت نجاسته ضرورة تحريم لحمه لان الحرمة لا للكرامة مع صلاحية الغذاء دليل النجاسة فتثبت النجاسة في لعابه بتولده من اللحم النجس وانه يشرب بلسانه الذي هو رطب بلعابه فاما سباع الطير فتشرب بالمنقار على سبيل الاخذ والابتلاع والمنقار عظم والعظم من الميتة طاهر فكيف من الحي لكن سؤرها مكروه لانها لا تتحرز عن الميتة والنجس فكانت كالدجاجة المخلاة

والعلة تكون بالاثر ... هي التي كانت لدينا تعتبر

يعني ان العلة انما تعتبر وتصير علة باثرها كما تقدم خلافا لاهل الطرد وغيرهم ولقوة الاثر وضعفه يقدم القياس تارة والاستحسان الذي هو قياس خفي تارة فان كلا منهما على وجهين فاحد وجهي القياس ما ضعف اثره وفسد من كل وجه بالنسبة

النجس

الى الاستحسان والثانى ما ظهر ضعفه وفقد اثره بالنسبة الى الاستحسان فى الظاهر
ولكن انضم اليه معنى خفي هو المؤثر فى الحكم فى التحقيق فاندفع فساد ظاهره وقوي وجه
القياس واحد وجهي الاستحسان ما قوى اثره بالنسبة الى القياس من كل وجه والثانى
ما ظهر اثره بالنسبة الى القياس فى الظاهر ولكن فيه فساد خفي بالنسبة الى معنى آخر انضم
الى القياس والعبرة لقوة الاثر فى كل منهما وصحته دون الظهور

لذاك الاستحسان قد تقدما على القياس عند نا تحتما
لان يكن تاثيره قويا وكان ذا قياسنا الخفيا

يعنى لاجل ان العلة انما تكون علة باثرها قدمنا الاستحسان اذا كان تاثيره قويا على
القياس يعنى القياس الجلي والاشارة بقوله وكان ذا الى الاستحسان يعنى ان الاستحسان
قياس خفي وفيه رد على من لم يدر المراد من الاستحسان وظن انه تشريع على وجه التشهي
وهذا اشارة الى الاول من قسمي القياس والاستحسان اعنى القياس الذي ضعف اثره
من كل وجه والاستحسان الذى قوى اثره من كل وجه مثاله سؤر سباع الطير من البازي
والصقر ونحوهما فانه نجس قياسا على سؤر سباع البهائم كالفهد والذئب لمخالطة
اللعاب المتولد من لحم نجس وهذا قياس ضعيف الاثر قليل الصحة لقصور علة الحكم
في الفرع اعنى المخالطة وقد قابله استحسان قوي الاثر يقتضى طهارة سؤرها لانها
تشرب بالمنقار والمنقار عظم والعظم طاهر لانه جاف لا رطوبة فيه فلا ينجس الماء
بملاقاته فيكون طاهرا لانعدام العلة الموجبة للنجاسة وهى الرطوبة فى الآلة
الشاربة كما تقدم والحاصل ان الاول من الاول مقدم على الاول من الثانى كما ان
الثانى من الثانى مقدم على الثانى من الاول كما اشار الى الثانى بقوله

كذاك الاستحسان قد تاخرا اذ افساده الخفي قد برا
فهنا القياس قطعا يعتبر اذ كان ذا قوى باطن الاثر

يعنى كذلك يتاخر الاستحسان اذا كان فساده خفيا وذلك بان يظهر بادى نظر صحته
واذا تامل حق التامل علم انه فاسد فيترجح القياس اذا كان اثره الباطن قويا
اذ العبرة بالاثر والعلة علة باثرها والمراد بالرجحان تعين العمل بالراجح وترك
العمل بالمرجوح على الصحيح كما فى التلويح ثم اشار الى مثاله بقوله

كاية السجود اذ تلاها فى حالة الصلاة اذ صلاها
فانه على القياس يركع لكن فى الاستحسان هذا يمنع

يعنى ان المصلى اذا تلا اية سجدة فان السجدة تتادى بالركوع قياسا ولا تتادى به استحسانا
وتوجيه ذلك انه لما اشتمل كل من الركوع والسجود على التعظيم كان القياس فيما وجب بالتلاوة
فى الصلاة ان يتادى بالركوع فى قوله سبحانه وخر راكعا واناب اى سقط ساجدا فهذا قياس
جلي فيه فساد ظاهر وهو العمل بالمجاز من غير تعذر الحقيقة وصحة خفية وهى ان سجدة
التلاوة لم تجب قربة مقصودة ولهذا لا يلتزم بالنذر كالطهارة وانما المقصود هو التواضع
ومخالفة المتكبرين وموافقة المطيعين على قصد العبادة ولذا شرط فيها الطهارة واستقبال
القبلة وهذا حاصل في الركوع فى الصلاة الا ان المامور به هو السجود وهو مغاير للركوع
فينبغى ان لا ينوب الركوع عنه كما لا ينوب عن السجدة الصلاتية مع قرب المناسبة بينهما لكونهما
من اركان الصلاة وموجبات التحريمة وكما لا ينوب الركوع خارج الصلاة عن السجدة مع انه
لم يستحق بجهة اخرى بخلاف الركوع فى الصلاة وهذا قياس خفي سمي استحسانا وفيه
اثر ظاهر هو العمل بالحقيقة وعدم تادية المامور به بغيره وفساد خفي هو جعل غير المقصود
مساويا للمقصود فعملنا بالصحة الباطنة فى القياس وجعلنا سجدة التلاوة فى الصلاة
تاديته بالركوع ساقطة به كما يسقط الطهارة للصلاة بالطهارة لغيرها بخلاف الركوع خارج
الصلاة لانه لم يشرع عبادة وبخلاف السجدة الصلاتية فانها مقصودة بنفسها كالركوع بدليل
قوله تعالى اركعوا واسجدوا انتهى

وان ما نعده مستحسنا ان بالقياس ذى الخفا استحسنا
فانه يصح فيه التعديه ولا كذا الاقسام اعنى الماضيه

قد تقدم ان الاستحسان دليل يقابل قياسا جليا اثرا كان او اجماعا او ضرورة او قياسا خفيا
فاذا كان المستحسن بالقياس الخفي يصح تعديته الى صورة اخرى لان التعدية من شان القياس
بخلاف الاقسام الثلاثة الباقية لانها معدول بها عن سنن القياس ثم اشار الى تمثيل ذلك بقوله

كذاك الاختلاف فى المسمى من قبل قبض للمبيع حتما
لا يوجب اليمين فى القياس على الذي باع بلا التباس
لكن الاستحسان حتما يوجب فيهما اليمين شرعا تطلب

كما يتادى بالسجود للتناسب بينهما الظاهر ولكونهما من الخضوع بالركوع

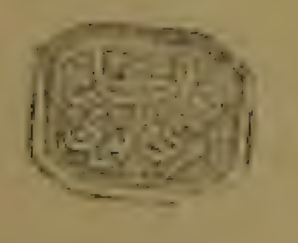
وقد تعدى الحكم في اعتبار لوارثيهما وللايجار
وبعد قبض اليمين بالاثر لمورد النص عليه يقتصر

اي لما ذكرنا من ان الاستحسان اذا كان بالقياس الخفي يصح تعديته واذا كان بالاقسام الثلاثة الباقية لا يصح كان الحكم فيما اذا اختلف المتبايعان في الثمن قبل قبض المبيع ان اليمين لا يجب على البايع بل على المشتري فقط لانه المنكر وحده لانه لا يدعي شيا حتى يكون البايع منكرا فهذا قياس جلي على ساير التصرفات لكن الاستحسان يوجب على البايع اليمين ايضا فكانت اليمين عليهما فيثبت التحالف بالقياس الخفي قبل القبض ويتعدى الى الوارث والى عقد الاجارة وبعد القبض يكون اليمين عليهما بالنص ويقتصر عليه من غير تعديته وذلك لانه قبل قبض المبيع البايع ينكر وجوب تسليم المبيع بما ادعى المشتري من الثمن كان المشتري ينكر وجوب زيادة الثمن فيتوجه اليمين على كل منهما كما في ساير التصرفات فان اليمين على من انكر ويتعدى وجوب التحالف الى وارثي البايع والمشتري اذا اختلفا في الثمن بعد موت البايع والمشتري لان الوارث يقوم مقام المورث في حقوق العقد والحكم معقول وكذا يتعدى الى الاجارة قبل العمل حتى لو اختلف القصار ورب الثوب في مقدار الاجرة قبل اخذ القصار في العمل تحالفا لان كلا منهما يصلح مدعيا ومنكرا والاجارة تحتمل الفسخ وفي التحالف ثم الفسخ دفع الضرر عن كل منهما واما بعد القبض فلا يتعدى وجوب التحالف الى الوارث كما لا يتعدى الى حال هلاك السلعة لانه غير معقول المعنى اذ البايع لا ينكر شيا فيقتصر على مورد النص وهو تحالف المتعاقدين حال قيام السلعة وما روي من قوله عليه الصلاة والسلام اذا اختلف المتعاقدان تحالفا وترادا فهو ايضا مقيد بحال قيام السلعة لانه اذا اريد رد الماخوذ فظاهر وان اريد العقد فكذلك اذ الفسخ لا يرد الا على ما ورد عليه العقد فان قلت قد سبق ان شرط التعدية ان لا يكون الحكم ثابتا بالقياس من غير فرق بين الجلي والخفي فكيف يصح تعدية المستحسن بالقياس الخفي قلت التعدية بالحقيقة هو حكم الاصل الاستحسان كوجوب اليمين على المنكر في ساير التصرفات الا ان صورة التحالف وجريان اليمين من الجانبين لما كانت حكم الاستحسان الذي هو القياس الخفي اضيف التعدية اليه اذ لا يوجد في الاصل الذي هو ساير التصرفات يمين المنكر بهذه الكيفية وهي اديرج على المتنازعين في قضية واحدة كذا في التلويح ثم لما كان بحث الاصولي عن الادلة من حيث يستنبط منها الاحكام وطريق ذلك هو الاجتهاد ناسب ان يذكر ذلك في بحث القياس فقال

والاجتهاد شرطه ان يعلما معاني الكتاب والمقدما

مما مضى له من الاقسام وسنة النبي ذي الاكرام
بكل ما الهاه الطريق ومن وجوهها الى التحقيق

الاجتهاد لغة تحمل الجهد وهو المشقة واصطلاحا استفراغ الفقيه الوسع لتحصيل ظن بحكم شرعي وبعض استفراغ الوسع بذل تمام الطاقة بحيث يحس من نفسه العجز عن المزيد عليه وقد عرف الفقيه من تعريف الفقه فيما تقدم فخرج استفراغ غير الفقيه الجهد في معرفة حكم شرعي وبذل الفقيه وسعه في معرفة حكم شرعي قطعي او ظني غير شرعي كما في التلويح وشرط الاجتهاد ان يحوي المجتهد امورا ثلاثة الاول الكتاب وهو القران بان يعرفه بمعانيه لغة وشرعا اما لغة فبان يعرف معاني المفردات والمركبات وخواصها في الافادة فيفتقر الى اللغة والصرف والنحو والمعاني والبيان اللهم الا ان يعرف ذلك بحسب السليقة واما شرعية فبان يعرف المعاني المؤثرة في الاحكام مثلا يعرف في قوله تعالى او جاء احد منكم من الغايط ان المراد الحدث وان علة الحكم خروج النجاسة من بدن الانسان الحي بان يعرف الكتاب هذه المعرفة مع ما تقدم من الاقسام التي ذكرناها من الخاص والعام والمشترك والمجمل والمفسر وغير ذلك ولا خفا ان هذا معتبر لمعرفة المعاني والمراد بالكتاب قدر ما يتعلق بمعرفة الاحكام والمعتبر هو العلم بمواقعها بحيث يتمكن من الرجوع اليها عند طلب الحكم لا الحفظ عن ظهر القلب الثاني السنة قدر ما يتعلق به الاحكام بان يعرفها بمتنها وهو نفس الحديث وسندها وهو طريق وصولها الينا من تواتر او شهرة او احاد ومن ذلك معرفة حال الرواة والجرح والتعديل الا ان البحث عن حال الرواة في زماننا هذا كالمتعذر لطول المدة وكثرة الوسايط والاولى الاكتفاء بتعديل الايمة الموثوق بهم في علم الحديث كالبخاري ومسلم والبغوي والصغاني وغيرهم من ايمة الحديث ولا يخفى ان المراد متن السنة بمعانيه لغة وشرعية وباقسامه من الخاص والعام وغيرهما الثالث كما قال



ويعرف الوجوه للقياس كذاك الاجماع بلا التباس

اي ان يعرف وجوه القياس بشرايطها واحكامها واقسامها والمقبول منها والمردود كل ذلك ليتمكن من الاستنباط الصحيح ويعرف الاجماع ومواقعه لئلا يخالفه في اجتهاده ولا يشترط علم الكلام لجواز الاستدلال بالادلة السمعية للجازم بالاسلام تقليدا ولا علم الفقه لانه نتيجة الاجتهاد وثمرته فلا يتقدم الا ان منصب الاجتهاد في زماننا انما

يحصل بممارسة الفروع فهي طريق اليه في هذا الزمان ولم يكن الطريق في زمن الصحابة ذلك ويمكن الان سلوك طريق الصحابة ثم هذه الشرايط انما هي في حق المجتهد المطلق الذي يفتي في جميع الاحكام واما المجتهد في حكم دون حكم فعليه معرفة ما يتعلق بذلك الحكم كذا ذكره الامام الغزالي كذا في التلويح

وان حكم ذلك الاصابة … بغالب الراي مع الاثابة

اي ان حكم الاجتهاد وهو الاثر الثابت به هو الاصابة بغالب الراي اي غلبة الظن بالحكم مع احتمال الخطا فلا يجري الاجتهاد في القطعيات وفيما يجب فيه الاعتقاد الجازم من اصول الدين وقوله مع الاثابة اي انه ماجور كما يأتي

فخاطئا يكون المجتهد … وتارة يصيب فيما يجتهد

والحق حيثما الخلاف يعرض … في الفقه واحد لمن تعرض

فيا ابن مسعود بتلك الحال … افتى وقال اهل الاعتزال

تفريع على ان حكم الاجتهاد الاصابة بغالب الظن مع احتمال الخطا وهذا بنا على ان لله تعالى في كل صورة من الحوادث حكما معينا لما هو الحق غير ان القايلين به اختلفوا فيه قال ان عليه دليلا قطعيا والمجتهد مامور بطلبه واختلف هؤلاء في ان المخطي هل يستحق العقاب ام لا ومذهب العامة على ان عليه دليلا ظنيا ان وجده اصاب وان فقده اخطا والمجتهد غير مكلف باصابته لدقته وغموضه فكان المخطي معذورا بل ماجورا وعلى هذا فالحق في مسائل الفقه الخلافيات واحد لقوله تعالى ففهمناها سليمان واذ حكم داود بالاجتهاد دون الوحي والا لما جاز لسليمان خلافه ولا لداود الرجوع عنه ولو كان كل من الاجتهادين حقا لم يكن لتخصيص سليمان بالذكر جهة وهذا مبني على جواز اجتهاد الانبيا ولما روى من قوله عليه الصلاة والسلام اذا اجتهد الحاكم فاصاب فله اجران واذا اخطا فله اجر واحد وما روي عن ابن مسعود انه قال في المفوضة وقد مات عنها زوجها قبل الدخول بها ولم يسم لها مهرا اجتهد فيها برايي فان يكن صوابا فمن الله وان يكن خطا فمن الشيطان والمعتمد في مثله اجماع الصحابة فانهم اطلقوا الخطا في الاجتهاد شايعا ذايعا ولم ينكر بعضهم على بعض في التخطئة واما ما يستدل به من دلالة الاجماع وهو ان القياس مظهر لا مثبت فالثابت به ثابت بالنص وما ثبت بالنص واحد ففيه ان الحكم الاجتهادي لا يختص بالقياس فقد يكون في غيره من الادلة الظنية كمفهوم

الشرط والصفة ونحو ذلك والخلاف في اتحاد الحق وتعدده جار في الجميع كما في التلويح وقال اهل الاعتزال

كل مصيب في الذي به اجتهد … والحق ليس واحدا بل ذا عدد

قوله كل بتنوين العوض اي قالت المعتزلة كل مجتهد مصيب في الذي اجتهد فيه والحق في موضع الخلاف ليس واحدا بل متعدد وهذا بنا على ان لا حكم في المسألة قبل الاجتهاد بل الحكم ما ادى اليه راي المجتهد فكان كالاجتهاد في القبلة فان القبلة جهة التحري حتى ان المخطي خرج عن عهدة الصلاة ولانه لو لم يتعدد الحق لزم تكليف ما لا يطاق لان المجتهدين مكلفون بنيل الحق واصابة الصواب فلو كان الحق واحدا لكان المجتهد مامورا باصابته بعينه والظاهر ان ليس ذلك في وسعه لغموض طريقه وخفا دليله فوجب ان يكون الحق بالنسبة الى كل مجتهد ما ادى اليه اجتهاده وجوابه ان فساد صلاة المتحري اذا خالف الامام عالما بحاله تدل على مذهبنا اذ لو كان كل مجتهد مصيبا لصح صلاة هذا المخالف لاصابتهما جميعا في جهة القبلة على ما قالوا ولا نسلم ان المجتهد مكلف باصابة الحق بل بالاجتهاد ضرورة انه لا يجوز له التقليد واجتهاده حق نظرا الى رعاية شرائطه بقدر الوسع سواء ادى الى ما هو حق عند الله تعالى او خطا والتكليف به يفيد الاجر ووجوب العمل بموجبه فلا يلزم العبث كذا في التوضيح والتلويح

وان ذا الخلاف في الشرعي … وليس ذا الخلاف في العقلي

لان المخطي في الاصول والعقايد يعاقب بل يضلل او يكفر لان الحق فيها واحد اجماعا والمطلوب هو اليقين الحاصل بالادلة القطعية اذ لا يعقل حدوث العالم وقدمه ووجود الصانع تعالى وعدمه وما نقل عن بعضهم في المسايل الكلامية اذا لم يوجب تكفير المخالف كمسألة خلق القرآن ومسألة الروية وخلق الافعال فمعناه نفي الاثم وتحقق الخروج عن عهدة التكليف لا حقية كل من القولين كذا في التلويح

من تصويب كل مجتهد

لكن متى يخطي في ابتداء … يكون مخطيا وفي انتهاء

فيما يقول البعض والمختار … ما قاله ايمة اخيار

من انه مصيب ابتداء … ومخطئ لا شك انتهاء

يعني ان المجتهد اذا اخطا كان مخطيا ابتدا وانتها عند البعض لقوله عليه الصلاة والسلام

ان اخطا فلك حسنة اطلق الخطا فينصرف الى الكامل و هذا ضعيف لان الاستدلال بالاطلاق على الكامل مما لا يعتد به في الاصول و المختار انه مصيب ابتدا في بذل اجتهاده مخطى بالنظر الى الحكم فانه لا يمنع في الاقيسة الشرعية و الادلة الظنية ان تتناقض المطالب والاحكام مع رعاية الشرايط لله الوسع و الطاقة و لذلك وصف الله تعالى اجتهاد داود بالحكم والعلم في مقام الثنا عليه والامتنان مع كونه خطا بدلالة سوق الكلام في تخصيص سليمان باصابة الحق و تمامه في التلويح ∴

∴ لذاك قلنا لا يخص العلة ∴ وخالف البعض بهدى الجملة ∴

اي لان المجتهد يخطى ويصيب قلنا لا يجوز تخصيص العلة و معنى التخصيص ان يتخلف الحكم في محل من محالها لقيام المانع وهذا ما ذهب اليه فخر الاسلام ومتابعوه وخالف البعض في ذلك بان جوزوا تخصيصها و ذلك بان توصف بالعموم باعتبار تعدد محالها ثم يخرج بعض المحال عن تاثيرها فيه و يبقى التاثير مقتصرا على المحال الاخر فعلى القول الاول يكون عدم المانع شرطا لعلية الوصف فانتفاء الحكم في صورة النقض يكون مستندا الى عدم العلة لانعدام المشروط بانعدام الشرط وعلى الثاني يكون شرطا لظهور الاثر عن العلة فانتفاء الحكم في صورة النقض يكون مستندا الى وجود المانع مع ان العلة موجودة قال في التلويح وهذا نزاع قليل الجدوى ثم بين وجه عدم القول بتخصيص العلة بقوله ∴

∴ فيه تصويب لكل مجتهد ∴ وذاك ان يقول في الذي قصد ∴

قوله فيه تصويب الخ تعليل لعدم جواز تخصيص العلة بانه يودي الى تصويب كل مجتهد لان صحة الاجتهاد انما تثبت بعد تاثيره و سلامته من المناقضة فلو جاز تخصيص العلة لامكن لكل مجتهد اذا ورد عليه نقض في علته ان يقول خصصت علتي لمانع ويتخلص عن النقض فيسلم اجتهاده عن الخطا فيكون مصيبا و لانه لو جاز تخصيص العلة لزم التناقض في الشرع لان من قال ان المؤثر في استدعا الحكم هذا الوصف فقد قال ان الشرع جعله امارة و دليلا على الحكم شرعا فحكمه اين وجد حتى يمكنه التعدية فمتى وجد ذلك ولا وصف له تبين انه لم يكن امارة على الحكم شرعا فكانه قال هو دليل وامارة وليس دليلا و امارة واورد على الاول انه انما يلزم تصويب كل مجتهد لو قيل

منه مجرد قوله خصصت علتي لمانع اما اذا اشترط بيان مانع صالح للتخصيص فلا اذ لا يتم لكل مجتهد ان يبين عند ورود النقض على علته مانعا صالحا له واجيب بمنع انه لا يتم لكل مجتهد ذلك بل كل مجتهد يقدر عليه لان المانع اما اثر او اجماع او ضرورة او علة صالحة و قوله وذلك ان يقول الخ تمام قوله بان علتي لذاك توجب ∴

∴ بان علتي لذاك توجب ∴ والحكم مع قيامها لا يوجب ∴

∴ لمانع خص من ذي العله ∴ بذاك وهو واحد الادلة ∴

بيان للتخصيص وهو ان يقول المعلل عند ظهور التخلف ان علتي كانت موجبة ذلك لكنه لم يثبت بتلك العلة مع قيامها لمانع فخص اي صار المحل الذي لم يثبت حكم العلة فيه مع وجودها مخصوصا من محل تاثير العلة بهذا المانع الذي هو احد الادلة كما بينا وعندنا على انعدام العلة ينبني انعدام الحكم من ذي المحل وبيانه فيمن يكون صايما ∴

∴ بيانه فيمن يكون صايما ∴ والما صب حين كان قايما ∴

∴ في حلقه فصومه شرعا فسد ∴ لفوت ركنه الركين المعتمد ∴

∴ لكنما الناسي عليه يلزم ∴ في الحيز المخصوص جزما ∴

∴ اذ امتناع حكم ذا التعليل ∴ لا مر من ذلك الدليل ∴

∴ اعني وجود مانع هو الاثر ∴ وعندنا ذا القول ليس يعتبر ∴

∴ فلانعدام العلة الحكم امتنع ∴ اذ فعل ناس في الحديث المتبع ∴

∴ يضاف فيما جا في الروايه ∴ لصاحب الشرع فلا جنايه ∴

∴ فاذ يكون ذاك فعل الشارع ∴ فالصوم باق ليس ذا الممانع ∴

∴ فركن صومه هناك باق ∴ فصومه باق بلا شقاق ∴

اي بيان ما قلنا من انعدام الحكم للمانع عند القايل بالتخصيص ولانعدام العلة عندنا في الصايم النايم الاتي حلقه انه يفطر لفوات ركنه ويلزم عليه الناسي فان صومه لا يفسد مع فوات الركن حقيقة فمن اجاز التخصيص قال العلة موجودة وامتنع حكم هذا التعليل هنا لمانع وهو الاثر اعني قوله عليه الصلاة والسلام تم على صومك فانما اطعمك الله وسقاك وقلنا امتنع الحكم لعدم العلة لان فعل الناسي منسوب الى صاحب الشرع حيث قال فانما اطعمك الله و سقاك فسقط عنه معنى الجناية فصار الاكل كلا اكل حكما

اذا صب م

وبقي الصوم لبقاء ركنه فعدم الحكم الذي هو فساد الصوم لعدم العلة التي هي فوات الركن لا لمانع مع وجود العلة التي هي فوات الركن واورد على هذا ان فيه انكار الحس والعقل والشرع وانقلاب الحقيقة فان الاكل موجود حسا وشرعا واجيب بان الفطر ليس هو الامساك الحسي بل امساك اعتبره الشرع فليس لوجود الاكل الحسي في ذلك مدخل وكذلك العقل لا مدخل له في كيفية العبادات والوجود الشرعي للاكل ممنوع فان الافطار الشرعي انما يتحقق بجعل فعله فطرا واما بلزوم الانقلاب ان لو جعلنا غير الاكل اكلا وليس كذلك بل نقول الشرع لم يجعل الاكل فطرا كذا نقل عن التقرير

وان تقسيم الموانع ابتنى عليه وهي خمسة فيما هنا

يعني انه ابتنى على القول بتخصيص العلل تقسيم الموانع وهذا على وفق ما في المنار وغيره والموانع في الحقيقة ثلاثة لكنهم لما اخذوا في تعداد الموانع اوردوا فيها المانع من انعقاد العلة ومن تمامها وان لم يكونا من قبيل المانع المعتبر في تخصيص العلة لانه ما يمنع الحكم بعد تحقق العلة ثم اشار الى تفصيل الموانع بقوله

فمانع من انعقاد العلة كبيع حر فهي مضمحلة

اي منها مانع يمنع انعقاد العلة فتضمحل العلة فلا يكون لها اثر كبيع الحر لانه ليس بمال والبيع مبادلة مال بمال فلم تنعقد العلة لعدم المحل

ومانع لها من التمام كبيع عبد الغير في الاحكام

اي منها مانع من تمام العلة كبيع عبد الغير فان اضافته الى مال الغير يمنع تمام العلة في حق المالك لعدم ولاية العاقد عليه وان انعقد تاما في حقه ولهذا لو اجاز المالك جاز ولو ابطله بطل نعم انه منعقد والا لما جاز بالاجازة لكنه غير تام في حقه بخلاف العاقد فانه تام في حقه حتى لم يكن له ابطاله كما ذكر القاآني وغيره

ومانع ثبوت حكم يمنع كما خيار الشرط حيث يشرع

اي ومنها مانع يمنع ثبوت الحكم كخيار الشرط فانه يمنع ثبوت الملك حتى لا يخرج البدل الذي في جانب من له الخيار عن ملكه سواء كان البائع او المشتري

ومانع تمام حكم قررا كما خيار رؤية لمن شرى

اي منها مانع يمنع تمام الحكم الثابت كخيار الرؤية حتى لا يتم الصفقة بالقبض معه حتى لو

لو اشترى

واشترى من آخر عدل زطي ولم يره فقبضه وحدث بثوب منه عيب فليس له ان يرد بياته بخيار الرؤية لانه عجز عن رد ما تعيب في يده فيلزم تفريق الصفقة على البائع قبل التمام وذا لا يجوز كما ذكره النسفي في شرح المنار

ومانع كما خيار العيب ان يلزم الحكم بغير ريب

اي ومنها مانع يمنع لزوم الحكم كخيار العيب فانه يثبت الحكم معه تاما حتى كان يتم له ولاية التصرف في المبيع ولم يتمكن من الفسخ بلا قضاء ولا رضا لكنه غير لازم حتى ثبت له ولاية الفسخ وانما اختلفت مراتب هذه الخيارات لان خيار الشرط داخل على الحكم لما عرف فكان الحكم معلقا بالشرط فيكون معدوما قبل وجوده واما خيار الرؤية فلان البيع صدر مطلقا عن الشرط فاوجب الحكم وهو الملك لكن الملك لم يتم لعدم الرضا بالحكم عند عدم الرؤية واما خيار العيب فلانه حصل السبب والحكم بتمامه لتمام الرضا لانه وجد منه الرؤية لكن على تقدير العيب يتضرر المشتري فقلنا بعدم اللزوم ولهذا قلنا ان المشتري يتمكن من رد بعض المبيع بعد القبض في خيار العيب لانه تفريق الصفقة بعد التمام وانه جائز وفي خيار الرؤية لا يتمكن منه مطلقا لانه تفريق قبل التمام وذا لا يجوز فان قلت هذا يشير الى الفرق بينهما بعد القبض والمدعي الفرق بينهما مطلقا قلت الفرق ثابت اما بعد القبض فكما ذكرنا واما قبله فلان المشتري في خيار العيب لا يتمكن من الفسخ قبل القبض بدون الرضا او القضاء بخلاف خيار الرؤية فانه ينفرد بالرد بلا قضاء ولا رضا مطلقا كذا قالوا ولو جعل اقسام الموانع اربعة وجعل خيار الرؤية والعيب مما يمنع لزوم الحكم لتمكن المشتري من الفسخ فيهما لكان ارجح ذكره القاآني

وانه لا بد من شرح العلل كيلا يكون في القياس من خلل

لا بين تعريف القياس وشروطه وركنه وحكمه شرع في بيان دفعه لان القياس انما يتم اذا خلا عن الدفع وقد سبق ان الاحتجاج بالطرد فاسد الا انه لما مال اليه جماعة بين وجوه دفعه كما بين وجوه دفع العلل المؤثرة وهذا على وفق ما في المنار وغيره قال في التلويح وينبغي ان يراد بالطردية هنا ما ليست بمؤثرة ليعم المناسب والملايم ليصح الحصر في المؤثرة والطردية

فتارة تكون ذي مؤثره وتارة طردية معتبره

لكن على كل ضرب دفع　　نقضي عليه ههنا بالمنع

اما وجوه الدفع للطردية　　فانها اربعة قوية

انما قدم بيان الدفع في الطردية لانها لما لم يكن لها قوة التاثير كان الاشتغال بدفعها
ورفعها من البين اهم

وان منها قولهم بالموجب　　من علة على وفاق المطلب

وانه التزام ما المعلل　　يروم من حكم بما يعلل

وذاك مع بقا الاختلاف　　في الحكم ههنا على الخلاف

المراد بالمعلل من نصب نفسه لاثبات الحكم بالدليل وبالسايل من نصب نفسه لنفي
والقول بموجب العلة هو التزام السايل ما يلتزمه المعلل بتعليله مع بقا النزاع في الحكم
المقصود وهذا معنى قولهم هو تسليم ما اتخذه المستدل حكما لدليله على وجه لا يلزم تسليم
الحكم المتنازع فيه وهو يقع على ثلاثة اوجه الاول ان يلتزم المعلل بتعليله ما يتوهم
انه محل النزاع وملازمه مع انه لا يكون كذلك

كقولهم بان صوم الشهر　　فرض فلم يكن بغير منكر

الا بتعيين له بالنية　　وانما قلنا بذى القضية

فعندنا اطلاقه يكون　　لان الاطلاق له تعيين

اي كقول اصحاب الشافعي في صوم رمضان انه فرض فلا يتادى الا بتعيين النية كصوم
القضا والكفارة وهذه علة طردية لان وصف الصوم بالفرضية يوجب تعيين النية
اينما كان ونحن قلنا سلمنا ان التعيين واجب لكن لا يلزم منه ثبوت ما تنازعنا فيه
وانما النزاع في ان اطلاق النية تعيين ام لا هذا اذا اطلق التعيين بحيث يعم ما يكون
بقصد الصايم او بتعيين الشارع حتى لو صرح المعلل بمراده لم يمكن القول بالموجب
بل تتعين الممانعة الثاني ان يثبت المعلل بدليله ابطال ما يتوهم انه ماخذ الخصم
فيا التزام السايل موجب دليله مع بقاء نزاعه في الحكم يبين ان ذلك ليس ماخذه
مثل قولهم في صوم النفل مثلا انه نفل لا يمضى في فاسده اي اذا فسد لا يجب اتمامه
والمضي فيه فلا يلزم بالافساد كالوضوء واحترزوا بقولهم لا يمضى في فاسده عن
الحج فانه يجب المضي فيه بعد الفساد فقلنا نحن لا يجب القضا عندنا بالافساد

ولا يجب القضا بالفساد بلا اختيار بان شرع في صوم النفل بظن انه عليه ثم علم انه لا
يجب عليه القضا وكذا اذا شرع في صلاة النفل بالتيمم ناسيا الماء في رحله ثم تذكره خلال الصلاة
حتى يجب القضا وان لم يصدر منه الافساد فتبين ان وجوب القضا ليس بالافساد ولا بالفساد
بل بالشروع فان غير المعلل العبارة هنا وقال انه نفل لا يمضي في فاسده فلا يلزم القضاء بالشروع
كالافساد كالوضوء قلنا نحن نلتزم هذا الموجب ايضا ونقول لا تقضي القربة بالشروع
لما انها عبادة لا يمضي في فاسدها وانما تقضي بالشروع في عبادة يلتزم بالنذر ولا
بد من اضافته الى هذا الوصف لان الوصف انما يذكر علة للحكم وما ذكره المعلل لا يصلح
علة للوجوب فلا بد من اضافته الى وصف يصلح علة للوجوب وهو انه مما يلتزم بالنذر
كما ذكرناه في اول الكتاب وعدم اللزوم باعتبار الوصف الذي ذكره لا يمنع اللزوم
باعتبار الوصف الذي ذكرناه بخلاف الوضوء فانه لا يلزم بالنذر فلا يلزم بالشروع
واذا آل الامر الى هذا اضطر المعلل الى الدليل على ان الشروع غير ملزم وان الشروع ليس
نظير النذر في الالزام فان قيل القول بالموجب في هذا القسم يؤدي الى تخصيص العلة لان
السايل لما سلم ان علة المعلل توجب ما رتب عليها من الحكم كان تخلف الحكم عنها لمانع
ثبت عنده فيكون تخصيصا وانتم لا تقولون به كما تقدم قلنا لا نسلم انه تخصيص معنى
وان كان تخصيصا صورة لان المقصود من التخصيص دفع النقض عن العلة التي رام المعلل
تصحيحها ببيان المانع وليس ذلك مقصود السايل هنا بل المقصود الخاصة وابقاء
كلامه فلم يكن تخصيصا بل ابطالا معنى كذا في الجني شرح المغني وبه عرفت ان ورود سؤال
تخصيص انما يمشي على هذا الوجه اعني الثاني دون الاول لمن اورده عقيب الاول من غير
تعرض للثاني فقد اشتبه عليه الشؤون الثالث ان يسكت المعلل عن بعض المقدمات
لشهرته فالسايل يسلم المقدمة المذكورة ويبقى النزاع في المطلوب للنزاع في المقدمة
المطوية كما اذا قال المرفق لا يدخل تحت الغسل لان الغاية لا تدخل تحت المغيا قياسا
على سائر الغايات قلنا نعم لكنها غاية الاسقاط فلا تدخل تحته فان المعلل يريد ان
الغاية للغسل والغاية لا تدخل تحت المغيا والسايل يريد انها غاية للاسقاط
فلا تدخل في الاسقاط فلو صرح المعلل بالمقدمة المطوية لتعين منعها

وان منها صحة النقض　　اثباتها بلا ارتياب اربع

قوله على هذا الوجه يريد قول صاحب المغني فان قيل القول بالموجب في هذا القسم يؤدي الى تخصيص العلة

التعليل

اى من ضروب دفع العلل الطردية الممانعة وهى منع ثبوت الوصف فى الاصل او الفرع او منع ثبوت الحكم فيه الاصل او الفرع او منع صلاحية الوصف للحكم او منع نسبة الحكم الى الوصف فان قيل انما هو لاثبات الحكم فى الفرع فمنع الحكم فى الفرع يكون منعا للمدلول من غير قدح فى الدليل فلايكون موجها قلنا المراد منع امكان ثبوت الحكم فى الفرع فيكون منعا لتحقق شرايط القياس اذ من شرط القياس امكان الحكم فى الفرع كذا فى التلويح

فى الوصف كانت او صلاح وصف ۞ للحكم موجودا بغير خلف
او نفس ذاك الحكم او انتسابا ۞ هذا الى الوصف فليس موجبا

يعنى الاول ان يكون الممانعة فى الوصف وذلك اما بمنع ثبوت الوصف فى الاصل كما يقال مسح الراس طهارة مسح فيسن تثليثه كالاستنجا فيعترض بان الاستنجا ليس طهارة مسح بل طهارة من النجاسة الحقيقية واما فى الفرع فكما يقال كفارة الافطار عقوبة متعلقة بالجماع فلا تجب بالاكل كحد الزنا فيقال لانسلم انها عقوبة متعلقة بالجماع بل بنفس الافطار على وجه يكون جناية متكاملة فالاصل حد الزنا والفرع كفارة الصوم والحكم عدم الوجوب بالاكل والوصف العقوبة المتعلقة بالجماع وقد منع السايل وجوده فى كفارة الصوم الثانى الممانعة فى صلاح الوصف للحكم حال كون الوصف موجودا بان يقول السايل بعد تسليم وجود الوصف لانسلم ان الوصف صالح للعلية فان الطرد ليس عندنا بحجة وذلك كقول الشافعى رحمه الله تعالى فى اثبات ولاية الاب بوصف البكارة انها جاهلة بامر النكاح لعدم الممارسة بالرجال فنقول لانسلم ان وصف البكارة صالح لاثبات الولاية لانه لم يظهر له تاثير فى موضع آخر بخلاف تعليلنا الولاية بالصغر للعجز فى الصغير والصغيرة بنص الشارع والثالث ان يكون الممانعة فى نفس الحكم كقولهم فى مسح الراس انه ركن فى الوضوء فيسن تثليثه كغسل الوجه فنقول لانسلم ان التثليث هو السنة فى الغسل بل السنة فيه التكميل بعد اتمام الفرض لان السنة هى الاكمال الفرض فى محله من جنسه كاركان الصلاة الا ان فرض الغسل لما استغرق محله صير الى التكرار وفرض المسح لم يستغرق محله فامكن تكميله بالاستيعاب الذى هو سنة فيه لانه زيادة على قدر المفروض من جنسه فى محله فلا يصار الى التكرار والرابع الممانعة فى نسبة الحكم الى الوصف كقولهم فى الاخ لايعتق على اخيه لعدم البعضية كابن العم

فنقول

فنقول لانسلم ان علة عدم عتق ابن العم عدم البعضية بان عدم البعضية لايوجب عدم العتق لجواز ان توجد علة اخرى للعتق بل انما لم يعتق ابن العم لعدم القرابة المحرمية

منها فساد الوضع كالمعلل ۞ ايجاب فرقة بلا تعلل
هناك بالاسلام حيث يوجد ۞ من واحد الزوجين فهو يفسد

فساد الوضع ان يترتب على العلة نقيض مايقتضيه وهو يبطل العلة بالكلية بمنزلة فساد الاداء الشهادة اذ الشيء لايترتب عليه النقيضان فلايمكن الاحتراز عنه بتغيير الكلام بخلاف المناقضة اذ يمكن الاحتراز عن ورودها بان يغير الكلام ادنى تغيير ويفسر نوع تفسير وذلك كتعليل المعلل اثبات الفرقة بين الزوجين باسلام احدهما كما اذا ارتد احدهما فهذا فاسد لان الاسلام شرع عاصما للاملاك لا مبطلا فكان الوصف نابيا عن الحكم

ورابع الاقسام بالمناقضة ۞ ماهنا للدفع حقا ناهضة

الغالى قوله فالمناقضة لتوهم معنى الشرط كما مر اى القسم الرابع المناقضة اي النقض وهو تخلف الحكم عن العلة وهو يلجى اهل الطرد الى المؤثرة

كالشافعى قال كالتيمم ۞ فى النية الوضوء كان فاعلم
طهارتان كيف فى هذا فرض ۞ لا اذا فذا بغسل ثوب ينتقض

يعنى ان الشافعى رحمه الله تعالى قال ان الوضوء كالتيمم فى وجوب النية لانهما طهارتان فكيف تكون النية فرضا فى التيمم لا فى الوضوء والمراد انهما سيان فى وجوب النية وهذا ينتقض بغسل الثوب وكذا بغسل البدن عن النجاسة فانه لايشترط النية فى ذلك مع انه طهارة فقد تخلف الحكم عن العلة فلا بد له من التفصى عن ذلك بان يقال المراد انهما تطهير حكمى اي تعبدي غير معقول لان معنى التطهر ازالة النجاسة ولا نجاسة فى اعضاء المتوضى لتزال ولذا لا يتنجس الماء الملاقى لها وانما عليها امر مقدر اعتبره الشرع مانعا لصحة الصلاة عند عدم العذر وحكم بان الوضوء يرفعه فتشترط النية تحقيقا لمعنى التعبد بخلاف تطهير الحدث فانه حقيقة لما فيه من ازالة النجاسة نوى او لم ينو فيقول الحنفي ان اردتم ان نفس التطهير اى رفع الحدث وازالته بالماء حكمى غير معقول فممنوع كيف والماء مطهر بطبعه كما انه مرو وقد خلق آلة للطهارة فى اصله فيحصل ازالة النجاسة به حقيقة كانت او حكمية نوى او لم ينو بخلاف التراب فانه

بطبعه ملوث لا يصير مطهرا الا بالقصد والنية وان اردتم ان الوضوء تطهير حكمي بمعنى
انه ازالة النجاسة حكمية حكم بها الشارع في حق جواز الصلاة بمعنى انها مانعة له
كالنجاسة فنسلم لكنه لا يوجب اشتراط النية في رفعها وان التهاب الما الذي خلق
طهورا فانه امر معقول وتمامه في التلويح ∴

∴ اما التي تدعي هنا المؤثره فانها الثوابت المقرره ∴

قد تقدم ان ركن القياس هو الوصف المؤثر في الحكم الموافق للعلل المنقولة عن رسول
الله صلى الله عليه وسلم وعن السلف وهذا هو المراد بالعلة المؤثرة فلذا وصفها
بانها ثابتة مقررة بخلاف الطردية ولما فرغ من بيان دفع العلل الطردية شرع
في بيان دفع العلل المؤثرة ولدفعها طريقان فاسد وصحيح فالفاسد اربعة المناقضة
وفساد الوضع ووجود الحكم في حال عدم العلة فيها والمفارقة بين الاصل والفرع
بعلة اخرى تذكر في الاصل ولا توجد في الفرع اما المناقضة فهي كما تخلف الحكم عن
العلة وذلك لا يتصور في المؤثرة لان التاثير كما عرفت يثبت بالكتاب او السنة او
الاجماع وهذه الادلة لا تحتمل النقض فكذا التاثير الثابت بها وكذا فساد الوضع لان
التاثير الثابت بهذه الادلة لا يحتمل ان يكون فاسدا في وضعه اذ قد تقدم ان فساد الوضع
ان يترتب على العلة نقيض ما تقتضيه وهو مبطل للعلة بخلاف المعارضة لانها تقرر العلة
ولا تبطله اذ قد تقدم ان التعارض بين الادلة لا يقع حقيقة بل بالنسبة الينا لجهلنا
بالناسخ والمنسوخ وهكذا العلل المستنبطة لان السائل يسلم اقتضا العلة على ما يدعي
المعلل لكن يقول عندي علة تعارض ذلك وتقتضي خلاف ما تقتضيه تلك فيقع
التعارض ظاهرا لجهلنا بما هو الحكم حقيقة فليس فيه ابطال الدليل بخلاف النقض
وفساد الوضع واما ما جوزه بعضهم من ورودهما ايضا على العلة المؤثرة فمراده ورودهما
على ما يدعيه المعلل علة مقررة بغالب الظن لا على علة الشرع كذا نقل عن صدر الاسلام
واما وجود الحكم مع عدم العلة فذاك لا يضر المعلل لان الحكم يجوز ان يثبت في تلك الصورة
بعلة اخرى لجواز تعليل الحكم الواحد بعلتين على الصحيح وكذا المفارقة لان ذكر السائل
علة اخرى هي معدومة في الفرع لا يدفع علة المجيب في الاصل لجواز ان يكون معللا
بعلتين والحكم يتعدى الى بعض الفروع باحدى العلتين دون الاخرى فقدان الوصف الذي

يروم به السائل الفرق بين الاصل والفرع لا يمنع المجيب من ان يتعدى حكم الاصل الى الفرع
بالوصف الذي يدعي انه علة الحكم واما الصحيح فنوعان ممانعة ومعارضة اما الممانعة
فاربعة انواع ممانعة في نفس الحجة كقولهم في النكاح هو ليس بمال فلا يثبت بشهادة
النسا والرجال فيمنع بان هذا باطل لانه تعليل بالنفي كما تقدم وممانعة في الوصف
الذي جعله المعلل علة كقولهم في الغموس انها معقودة فتجب الكفارة فيها
فيمنع بان المعقودة ما تنعقد على البر وذا انما يكون في المستقبل وممانعة في الشروط
بمنع ما هو شرط بالاجماع ليفيد بطلان التعليل في المتنازع فيه اذ ربما يقول المعلل
هذا ليس بشرط عندي وذلك كما يقول الشافعي في السلم الحال انه احد نوعي البيع
فيثبت السلم حالا ومؤجلا فيقال له ان من شرط التعليل ان لا يغير حكم النص ولا
يكون معدولا به عن القياس ولا نسلم وجود هذين الشرطين هنا وممانعة في
المعنى الذي صار الوصف به علة وهو الاثر لان مجرد صلاح الوصف بدون
الاثر ليس بحجة كذا قالوا فقد تبين ان الوجوه الاربعة الاول لا تصلح دفعا
للعلل المؤثرة والصالح للدفع انما هو الممانعة والمعارضة كما قال ∴

∴ وما السائل بها مدافعه من بعد ما ابدى لها الممانعه ∴
∴ الا على طريقة المعارضه فانها لا تقبل المناقضه ∴
∴ ولا فساد الوضع بعد ما ظهر بالنص او اجماعهم منها الاثر ∴

يعني ان السائل بعد ان يفرغ من الممانعة ويظهر اثر الوصف المدعى علة لا سبيل
له الا الى المعارضة لان العلل المؤثرة تحتمل التعارض لما تبين انه ليس فيه ابطال
الدليل بل تقريره وان لا تعارض حقيقة وانما هو لجهلنا بما هو علة الحكم في
الواقع كما كان في تعارض الادلة ولا سبيل الى المناقضة وفساد الوضع لما تقدم
وهذا على وفق ما في المنار ومختصر الاخسيكثي تبعا لفخر الاسلام رحمه الله تعالى
لكن ذكر صاحب الكشف ان فخر الاسلام ذكر في نسخة اخرى بعد بيان انواع الممانعة
ان التاثير اذا ثبت للوصف تجاوز السائل عن الممانعة الى القول بموجب العلة ان
امكن ثم الى القلب ثم الى العكس الكاسر ثم الى المعارضة لان الدفع اذا امكن بتسليم
ما علله المعلل مع بقا الخلاف مع انه اقرب الى الممانعة من المعارضة كان اولى من الاضراب

النقض

الى المعارضة التي هي اسوء احوال السائل

والدفع حيث النقض صورة ورد ... واجب باربع هنا تعد

يعني اذا ورد نقض صوري على العلل المؤثرة يجب دفعه بطرق اربعة بخلاف العلل الطردية اذ لا يمكن دفعها بعد النقض لان الاطراد لا يبقى بعده والطرق الاربعة هي الدفع بالوصف والدفع بالمعنى الثابت بها الوصف وهو الاثر وبالحكم وبالغرض كما مثل لذلك بقوله

كقولنا في معرض التعليل ... في خارج وليس من سبيل

ذا نجس وخارج فهو الحدث ... كالبول لا ارتياب حيثما حدث

اي كما نقول في معرض التعليل في الخارج من غير واحد من السبيلين انه نجس وخارج فهو حدث كالبول

فيورد النقض بغير السائل ... فدفعنا النقض بهذا السائل

بالوصف اولا فليس ما ذكر ... بخارج اصلا فليس يعتبر

اي فيورد السائل على تعليلنا النقض بغير السائل من راس الجرح فانه خارج نجس وليس بحدث فندفعه اولا بالوصف اي بمنع وجود العلة في صورة النقض بان غير السائل ليس بخارج فان الخروج هو الانتقال من الباطن الى الظاهر ولم يوجد ذلك عند عدم السيلان بل ظهرت النجاسة بزوال الجلدة الساترة لها كالخبية اذا رفعت عن تحتها فانه يكون ظاهرا لا خارجا بخلاف السيلين فانه لا يتصور ظهور القليل الا بالخروج ولا يخفى ما في سايل وسايل وحدث وحدث من الجناس التام

ثم بما توثر دلالته ... بذلك الوصف ولا محالة

وذا وجوب غسلنا المكانا ... فالوصف جم بذلك كانا

فانما وجوب تطهير البدن ... لاجل ما يكون منه فاعلن

والتجزي ذاك ليس يقبل ... والغسل واجبها وبشمل

ولا كذاك الحال فيما لم يسل ... اذ لم يجب غسل به فما غسل

ولانعدام العلة الحكم انعدم ... ويورد الجرح اذا ما سال دم

اي ثم ندفعه ثانيا بالمعنى الثابت بالوصف دلالة وهو التاثير فان الخارج النجس

انما صار حدثا باعتبار انه موثر في تنجيس ذلك الموضع وايجاب تطهيره فان الوصف انما صار حجة بهذا المعنى لما بينا ان العمل بمجرد الوصف لا يجوز ما لم يظهر ملايمته ولا يجب ما لم يظهر عدالته فصار حجة في انتقاض الطهارة من حيث ان وجوب التطهير في البدن بسبب ما يكون منه ووجوب التطهير لا يحتمل الوصف بالتجزي فاوجب غسل الكل لكنه اقتصر على الاعضاء الاربعة دفعا للحرج وليس الحال بما لم يسل كذلك لو لا يجب غسل بسببه لا ذلك الموضع ولا غيره لانه ما لا يكون حدثا لا يكون نجسا فانعدام الحكم فيه اعني انتقاض الطهارة لعدم العلة وهي الخروج وتبين بدلالة التاثير ان غير السائل لم يدخل تحت التعليل وانما سميناه دلالة لان الوصف بواسطة معناه اللغوي يدل على معنى آخر هو الموثر فان المعنى اللغوي للخروج وهو الانتقال من مكان الى مكان يدل على قيام النجاسة بمحل الطهارة وهو الموثر في ايجاب التطهير كالمسح بواسطة معناه اللغوي يدل على التخفيف الذي هو الموثر في اسقاط التكرير وقوله ويورد الجرح الخ اي يورد عليه الجرح السايل كما فيما اذا سال منه الدم فانه خارج نجس وليس بحدث حيث لا تنتقض الطهارة ما دام الوقت باقيا

وندفعه بالحكم اذ هذا حدث ... فيوجب التطهير حيثما حدث

ان يخرج الوقت كذاك بالغرض ... وذاك حاصل فليس يعترض

بالقصد ان البول لاريب الحدث ... لكن اذا ما دام بعد ما حدث

يصرفي الوقت بلا محاله ... عفوا كذا دم بهذي الحالة

اي ندفع هذا الايراد بالحكم اي بمنع عدم الحكم في صورة النقض وانا لا نسلم انه ليس بحدث بل هو حدث ولكن تاخر حكمه الى ما بعد خروج الوقت وقوله كذاك بالغرض هذا هو القسم الرابع اي ندفعه ايضا بحصول الغرض من التعليل فان الغرض هو التسوية بين الدم والبول في المعنى الموجب للحكم وقد حصل

والحالة التي هي المعارضة ... نوعان نوع قد حوى المناقضة

المعارضة هي القدح في المدلول من غير تعرض للدليل باقامة الدليل على خلافه فهي ابدا دليل مبتدا بدون التعرض لدليل المعلل خلاف المناقضة فانها عبارة عن ابطال دليل المعلل بدون ابداء دليل مبتدا قال في التلويح مرجع الاعتراضات الى المنع والمعارضة لان غرض المستدل الالزام باثبات مدعاه وغرض المعترض عدم الالتزام بمنعه عن اثباته بدليله والالتزام

يكون بصحة مقدماته لنفع الشهادة وسلامته عن المعارض لتنفذ شهادته فيترتب عليه
الحكم والدفع يكون بهدم احدهما نهدم شهادة الدليل بالقدح في صحته بمنع مقدمة من
مقدماته وطلب الدليل عليها وهدم سلامته بفساد شهادته بالمعارضة بما يقابلها
وبمنع ثبوت حكمها فالنقض وفساد الوضع من قبيل المنع والقلب والعكس والقول
بالموجب من قبيل المعارضة ثم قال وعند اهل النظر المناقضة عبارة عن منع مقدمة
الدليل سواء كان مع السند او بدونه وعند الاصوليين هي عبارة عن النقض ومرجعها الى
الممانعة لانها امتناع عن تسليم بعض المقدمات من غير تعيين وتخلف الحكم بمنزلة
السند له والحاصل ان قصد المعترض اما ان يكون بحسب الظاهر والقصد في الدليل او
في المدلول والاول اما ان يكون بمنع شيء من مقدمات الدليل وهو الممانعة فالممنوع اما
مقدمة بعينها مع ذكر السند او بدونه وتسمى مناقضة واما مقدمة لا الدليل وذلك اما ان
يكون بعد اقامة العلل دليلا على اثباتها وهو المعارضة في المقدمة فيدخل في اقسام
المعارضة واما ان يكون قبلها وهو الغصب الغير المسموع لاستلزامه الخبط في البحث
بواسطة بعد كل من المعلل والسائل عما كان فيه وضلالهما عما هو طريق التوجيه
بناء على انقلاب حالهما واضطراب مقالهما كل ساعة والثاني وهو القدح في المدلول
من غير تعرض للدليل اما ان يكون بمنع المدلول وهو مكابرة لا يلتفت اليه واما باقامة
الدليل على خلافه وهي المعارضة وتجري في الحكم بان يقيم دليلا على مقتضى الحكم المطلوب
وفي علته بان يقيم دليلا على نفي شيء من مقدمات دليله والاول يسمى معارضة في
الحكم والثاني معارضة في المقدمة ويكون بالنسبة الى تمام الدليل مناقضة والمعارضة
في الحكم اما ان يكون بدليل المعلل ولو بزيادة شيء عليه وهو معارضة فيها معنى
المناقضة واما ان يكون بدليل آخر وهي المعارضة الخالصة انتهى ∴

∴ وانما القلب نقلب العله ∴ حكما وعكس وان مثله ∴
∴ في قولهم بان اهل الكفر ∴ جنس وان الحكم جلد البكر ∴
∴ بمائة نحن يكون شيبا ∴ فالرجم مثل المسلمين اوجبا ∴
∴ لكن نقول المسلمون انما ∴ يكون جلد بكرهم ما قدما ∴
∴ لرجم ثيبهم وان ترد ∴ تخلصا فالقلب اصلا لا يرد ∴

لاستلزامه وهو النقض بمعنى انه لو صح الدليل بجميع مقدماته لما تخلف الحكم عنه
في شيء من الصور واما الذي يكون باقامة الدليل على مقدمة من مقدماته

اي المعارضة

اي المعارضة التي جرت المناقضة هي القلب وهي المعارضة في الحكم بدليل المعلل ولو بزيادة شيء
عليه كما تقدم وهو من قلبت الاناء اي جعلت اعلاه اسفله لان العلة اصل وهو اعلى والمعلول
فرع وهو اسفل والقلب نوعان احدهما قلب العلة حكما والحكم علة مثاله قول اصحاب الشافعي
في الاستدلال على ان الاسلام ليس من شرايط الاحصان الكفار جنس يجلد بكرهم
مائة فيرجم ثيبهم كالمسلمين فجعلوا جلد البكر مائة علة الرجم الثيب لكن نحن نقول بطريق
القلب المسلمون انما يجلد بكرهم بمائة لانه يرجم ثيبهم فلا يلزم رجم الثيب الذمي فهذا القلب
معارضة صورة ولكن فيها معنى المناقضة حيث جعل العلة حكما الكبر والثيب يعفان
على الذكر والانثى وفي التلويح فان قلت بعد ما ظهر تاثير العلة كيف يصح معارضتها
خصوصا بطريق القلب قلت بما يظن ظهور التاثير ولهما تاثير بما ورد على المؤثر
ما يظن انه معارضة او قلب وليس بذلك فالمنافاة انما هي بين التاثير في نفس
الامر وتمام المعارضة على القطع ولا قايل به وهكذا حكم فساد الوضع فتخصيص بانه
لا يمكن بعد ثبوت التاثير مما لا جهة له انتهى وقوله وان ترد الخ شرط جوابه قوله

∴ ادن نوجه مثل ذا المقال ∴ هنا على سؤال الاستدلال ∴
∴ فالشي اذ يكون دادلا له ∴ حقا على شي بلا استحالة ∴
∴ ان ذلك الشي يكن دليلا ∴ عليه لم نرى له مثيلا ∴

يعني ان اردت تخلصا عن القلب بحيث لا يرد عليك من الاصل نوجه مثل هذا المقال على
سؤال الاستدلال بان لا نورد الحكمين على طريق تعليل احدهما بالآخر بل على طريق الاستدلال
بثبوت احدهما على ثبوت الاخر لان الشيء الذي يستدل به على ثبوت الاخر لا يمتنع فيه ان
يكون ذلك الشيء الآخر دليلا على ثبوته ايضا ولذلك امثلة كثيرة كما يقال هذه الخشبة
مستها النار لانها محترقة وذلك لان الدليل مظهر بخلاف العلة لانها مثبتة فلو جاز
ان يكون كل منهما علة للآخر لزم سبق كل منهما على الآخر ثم هذا التخلص انما يتسنى اذا
كانا متساويين كالتوامين تثبت رقية احدهما بثبوتها في الآخر وكذا الحرية والنسب
كقولنا في الثيب الصغيرة انه يولى عليها في مالها فيولى عليها في نفسها كالبكر الصغيرة
لانهما معلولا علة واحدة فالمثبت الولاية العجز وهو شامل للنفس والمال والثيب والبكر
اذا كانا صغيرين بخلاف الجلد والرجم اذ لا مساواة بينهما لا ذاتا ولا لان الرجم مهلك دون الجلد

ما ان القلب نوع تفصيل اذ حيثية تحقق الحكم
الموجب والمعلول ان فيه مناقضة لانه يبطل به علة
المجيب حيث جعلها حكما وبالقلب ما يتحقق اي لو
علة المجيب حكما لحكم آخر ان كل واحد منهما كما استقام
علة استقام حكما المراد اذا علل بوصف لا يمكن هذا
القلب لان الوصف لا يمكن ان يكون حكما

ولا شرطا لان الثيابة شرط الرجم دون الجلد فلما افترقا فى شرط الثيابة جاز ان يفترقا
فى شرط الاسلام **وقلب وصف علبه شاهدا من بعد ان كان له معاضدا**

هذا ثانى نوعي القلب وهو قلب الوصف شاهدا على الحكم بعد ان كان شاهدا له ماخوذ
من قلب الشي ظهرا لبطن واخره عن الاول لان الاول هو القلب الحقيقي لكونه قلبا من غير
تغيير بزيادة على تعليل المعلل بخلاف هذا فانه بزيادة عليه مفيدة تقريره وتغيير
لا تبديلا وتغييرا وهذا ايضا معارضة لانه يوجب خلاف ما اوجبه المعلل من الحكم بدليل
آخر وفيها مناقضة ايضا لما فيها من ابطال التعليل الاول

كقولهم بان صوم الشهر فرض فلا اداؤه الا مع
التعيين لما نوا كمثل حاله اذا قضا

اى كقول اصحاب الشافعي رحمه الله تعالى فى صوم رمضان انه فرض فلا يتادى الا بتعيين
النية كصوم القضا فعلقوا وجوب التعيين بوصف الفرضية

لكن نقول الفرض قد تعينا فضيه عن تعيين نية غنى
كما القضا لكن التعيين يكون بالشروع وهو بين
وههنا الاداء قد تعينا من قبله فالفرق قد تبينا

يعنى نحن نقول انه لما كان صوما فرضا استغنى عن تعيين النية بعد تعينه كصوم القضا
لكن صوم القضا انما يتعين بعد الشروع حتى لا يحتاج الى تعيين آخر بالنية وصوم الادا
يعنى صوم رمضان متعين قبل الشروع فيه لانتفا ساير انواع الصوم من الوقت
ثم دفع القلب قولنا بعد تعينه وهو تفسير لما ابهم الخصم حيث لم يبين انه
متعين فى هذا الوقت ونحن فسرنا بهذه الزيادة ما تركه الخصم وبينا محل النزاع
فكان قياس هذا الصوم بالقضا فيما بعد الشروع

وتارة يكون قلب العله من غير ما مر قريبا قبله
كقولهم فى النفل ذا تعبد ولا مضي فيه حين يفسد
فليس اصلا بالشروع يلزم كالوضوء فهو لا يحتم

يعنى وقد تقلب العلة بغير الوجه الذى تقدم قبل هذا وهو كقول الشافعية ان صلاة النفل
مثلا عبادة لا يجب المضي فيها اذا فسدت فلا تلزم بالشروع كالوضوء اذ هو لا يجب

بالشروع وقولهم لا يجب المضي فيها اذا فسدت احتراز عن الحج ثم اشار الى طريق قلب العلة
بقوله **لكن يقال حيث ذا كذا كان فالاستوا واجب هناكا**
فى النذر والشروع فى هذا العمل وليس يخفى ما هناك من خلل

يعنى فيقال لهم لما كانت صلاة النفل مثل الوضوء وجب ان يستوى فيها النذر والشروع
كالوضوء وذلك اما بشمول العدم او بشمول الوجود والاول باطل لانها تجب بالنذر اجماعا فتعين
الثانى وهو الوجوب بالنذر والشروع جميعا وهذا نقيض حكم المعلل

وانهم سموه باسم العكس ولم يكن بفحصه من لبس

يعنى ان قلب العلة على هذا النمط يسمى عندهم عكسا ماخوذ من عكست الشي اذا رددته الى
ورائه وهو ان يثبت المعترض بدليل المعلل ما يلزم منه نقيض ما اثبته بعينه وههنا
المعترض اثبت بدليل المعلل وجوب الاستوا الذى يلزم منه وجوب صلاة النفل بالشروع
وهو نقيض ما اثبته المعلل من عدم وجوبها بالشروع وحاصله ان المعلل ادعى ان كل عبادة
تجب بالشروع يجب المضي فيها عند الفساد وتلزمها بحكم عكس النقيض ان كل عبادة لا يجب
المضي فى فاسدها لا تجب بالشروع وهذا مشعر بان عدم وجوب المضي فى الفاسد علة
لعدم الوجوب بالشروع فاعترض السايل بانه لو كان علة لعدم الوجوب بالشروع لكان علة
لعدم الوجوب بالنذر كما فى الوضوء لما ذكر فخر الاسلام من ان الشروع مع النذر فى الايجاب
بمنزلة توامين لا ينفصل احدهما عن الآخر لان الناذر عهد ان يطيع الله فلزم الوفا لقوله
تعالى اوفوا بالعقود وكذا الشارع عزم على الاتيان فلزمه الاتمام صيانة لما ادى عن البطلان
المنهي عنه بقوله تعالى ولا تبطلوا اعمالكم واذا كان كذلك لزم استوا النذر والشروع فى هذا
الحكم اعنى فى عدم وجوب صلاة النفل بهما واللازم باطل لوجوبها بالنذر اجماعا
كذا فى التلويح وكما يطلق العكس على ما ذكرنا يطلق على معنى تعليق نقيض الحكم المذكور
بنقيض علته المذكورة كقولنا ما يلزم بالنذر يلزم بالشروع كالحج وعكسه ما لم يلزم
بالنذر لم يلزم بالشروع كالوضوء فيكون العكس على هذا ضد الطرد ويكون من قبل
المعلل لتصحيح عليته وترجيحها باطرادها وانعكاسها على التى تطرد ولا تنعكس ولا
يكون من قبل السايل كما ذكر فخر الاسلام لمن فسر من شراح المنار العكس فى هذا المقام
بالعكس بهذا المعنى الاخير فقد اختلف عليه الشؤون هذا وقوله ولم يكن بفحصه الخ

اي ان هذا النوع من القلب المذكور ضعيف لا لبس في ضعفه لان المعترض بالعكس جاء بحكم اخر غير نقيض حكم المعلل وهو اشتغال بما لا يفيد بخلاف المعترض بالقلب بالمعنى السابق فانه لم يجئ الا بنقيض حكم المعلل ولان العاكس جاء بحكم مجمل وهو الاستواء المحتمل لشمول الوجود ولشمول العدم والقالب جاء بحكم مفسر وهو نفي دعوى المعلل ولان من شرط القياس اثبات مثل حكم الاصل في الفرع ولم يراع هذا في العكس الا من جهة الصورة واللفظ لان الاستواء في الاصل اعني الوضوء انما هو بطريق شمول العدم اعني عدم الوجوب لا بالنذر ولا بالشروع وفي الفرع اعني النفل انما هو بطريق شمول الوجود اعني الوجوب بالنذر والشروع جميعا فلا مماثلة كذا في التلويح

والثاني منها خالص المعارضة اعني التي ليس بها مناقضة

يعني الثاني من نوعي المعارضة المعارضة الخالصة عن معنى المناقضة وهي ان يستدل بدليل آخر على خلاف ما عليه المستدل فان كانت في الحكم فهي لاثبات نقيض الحكم اما بعينه او بتغيير ما وكل منهما صريحا او التزاما وان كان في المقدمة فقد يكون لنفي علية ما اثبت المستدل عليته وقد يكون لاثبات علية علة اخرى اما قاصرة او متعدية الى مجمع عليه او مختلف فيه كما في التلويح

نوعين كانت هذه فالاول اي ما بحكم الفرع حقا يحصل

بضد حكمه هنا يعارض وليس في دليله يناقض

انه لم يزد او زاد بالتفسير اوانه يزيد بالتغيير

يعني ان المعارضة الخالصة نوعان الاول معارضة في حكم الفرع باثبات ضد حكم المعلل اما بلا زيادة بان يذكر علة اخرى توجب خلاف حكمه من غير زيادة وتغيير فيحصل محض المقابلة من غير تعرض لابطال علة الخصم فيمتنع العمل بهما وينسد طريق العمل الا بمرجح فيعمل بالراجح مثل قول الشافعية في تثليث المسح المسح ركن في الوضوء فيسن تثليثه قياسا على ساير الاركان بعلة الركنية فيقال لهم مسح الراس مسح في الوضوء وكل مسح في الوضوء لا يسن تثليثه قياسا على ساير ما هو مسح في الوضوء كمسح الخف والجبيرة واما بزيادة هي تفسير وتقرير كما اذا عارضناه في مسألة المسح بانه ركن في الوضوء فلا يسن تثليثه بعد الكمال بزيادة على الفرض

في محله وهو الاستيعاب كغسل الوجه غاية ما في الباب ان الاكمال في غسل الوجه لا يتصور الا بالتثليث لان الفرض يستوعب الوجه وفي المسح لا يستوعب الفرض الراس فيوجد اكمال الفرض في مسح الراس كله مرة لان في مسح الراس كله يوجب مسح ربع ثلاثا بل اربعا وكما في مسألة تعيين النية في رمضان انه صوم رمضان فيكون مستغنيا عن التعيين بعد تعينه كصوم القضا كما قدمناه وهذه معارضة صحيحة لان الزيادة تفسير للحكم المتنازع فيه لان الخلاف في التثليث بعد اكمال الفرض في محله وفي التعيين بعد تعينه في نفسه فوجب المصير فيهما الى الترجيح كما في الاول وهذان الوجهان صحيحان بلا شبهة وهذا على وفق ما في المنار تبعا لفخر الاسلام واستشكله القاآني وغيره بان هذا الاخير احد نوعي القلب وهو معارضة فيها مناقضة وغاية ما يقال انه معارضة خالصة نظرا الى الظاهر وهو انه مع تلك الزيادة ليس دليل المستدل بعينه وان كان بالنظر الى ان الزيادة تقرير وتفسير معارضة فيها مناقضة لانه من قبيل جعل دليل المستدل دليلا على نقيض مدعاه فيلزم ابطال دليله كما في التلويح وقوله اوانه يزيد بالتغيير هذا هو القسم الثالث من النوع الاول من المعارضة الخالصة وهو ان ينفي ما اثبته المستدل او يثبت ما نفاه ايضا لكن بضرب زيادة فيها تغيير للحكم الاول الذي هو موضع النزاع كقولنا في الصغيرة لغير الاب والجد ولاية تزويجها مثل الاخ والعم انها صغيرة فتنكح كالتي لها اب فقال اصحاب الشافعي رحمه الله هذه صغيرة فلا يلي الاخ انكاحها قياسا على مالها اذ لا ولاية له عليه بالاجماع لقصور الشفقة فتعيين الاخ زيادة توجب تغيير الحكم الاول الذي وقع النزاع لان التعليل وقع لاثبات ولاية التزويج عليها مطلقا لا لتعيين المزوج فنحن اثبتنا مطلق الولاية وهم نفوها في محل خاص وهو الاخ فوقع في نقيض الحكم تغيير ولزم منه نفي حكم المعلل من جهة ان الاخ اقرب القرابات بعد الولاد فنفي ولايته مستلزم لنفي ولاية غيره كالعم ونحوه فبهذا الاعتبار صار لهذا النوع وجه صحة

اوانه نفى الذي المعلل هناك لم يثبته او بعلل

اويثبت الذي يكون ما نفى يشير ان حكم قد انتفى

هذا هو القسم الرابع وهو ثاني قسمي العكس المشار اليه بقوله وتارة يكون قلب العلة

لا وهو اثبات لما لم ينف المستدل ونفي لما لم يثبته فيكون من هذه الجهة فاسدا لكن من
حيث ان ما ادعاه السايل يستلزم نفي حكم المستدل يظهر فيه معنى الصحة كقولنا الكافر
يملك بيع العبد المسلم فيملك شراءه كالمسلم فان عندنا الكافر اذا اشترى عبدا مسلما يجوز
شراؤه لكنه يؤمر باخراجه عن ملكه بالبيع من مسلم او باعتاقه ويجبر على ذلك وعند
الشافعي لا يجوز شراؤه فعلل اصحابنا بذلك فعارضوه بانه ح وجب ان يستوي ابتداؤه
وبقاؤه كالمسلم ففي هذه المعارضة اثبات لما لم ينفه المستدل لانه انما اثبت التسوية
بين البيع والشرا كالمسلم فلا تكون متصلة بمحل النزاع فتكون فاسدة بالنظر الى هذا
لكن فيها وجه الصحة لانه اذا ثبت استوا البقا والابتدا على هذا ظهرت المفارقة
بين البيع والشرا فيصح البيع ولا يصح الشرا لانه يوجب الملك ابتدا وهذا على نهج
ما تقدم في قولهم ان النفل عبادة لا يجب المضي فيها اذا فسدت فلا تلزم بالشروع
كالوضوء ثم ما هنا اقتفاء لما في المنار تبعا لفخر الاسلام والله تعالى اعلم

كذا بحكم كان غير الاول ۞ وفيه نفي حكم المعلل

هذا هو القسم الخامس ومثاله قول ابي حنيفة رحمه الله تعالى في التي اخبرت بموت زوجها
فاعتدت ونكحت آخر فولدت فجاء الاول انه احق بالولد لانه صاحب فراش صحيح فعورض
بان الثاني صاحب فراش فاسد فيستوجب به نسب الولد كما لو تزوجها بلا شهود
فولدت فهذه معارضة في الظاهر فاسدة لاختلاف الحكم ولعدم ورودها على محل
واحد لان المعلل علل لاثبات النسب من الاول والسايل من الثاني الا ان النسب اذا
ثبت لزيد لم يصح اثباته من غيره لعدم ثبوته من شخصين فتضمنت هذه المعارضة
نفي النسب وقد وجد ما يصلح سبب الاستحقاق في حق الثاني وهو الفراش الفاسد
فصحت من هذا الوجه واحتاج الامام الى الترجيح وهو ان كون الاول صاحب فراش
صحيح اولى بالاعتبار من كون الثاني حاضرا مع فساد الفراش لان صحة الفراش توجب
حقيقة النسب والفاسد شبهته والحقيقة اولى بالاعتبار وتعقبه في التلويح بانه
ربما يقال في الحضور حقيقة النسب لان الولد من مائه واجيب بان قوله عليه الصلاة
والسلام الولد للفراش وللعاهر الحجر يكذبه وبان الفراش الفاسد مع حضرته ليس
مثل الصحيح مع غيبته فلا ينسخ به حكم الاستحقاق الثابت بالصحيح اذ الشيء لا ينسخ الا بما

هو نوقه او مثله وبعد ما صار النسب من زيد لا يثبت من عمرو واما دعوى الشريكين ولد
الجارية المشتركة والاثنين نسب اللقيط فانما يثبت منهما حتى يرثاه ويرثهما الابالشركة
في النسب اذ الاب الحقيقي واحد بل اضيف اليهما لعدم الاولوية ولذا لو ظهر رجحان
احدهما بوجه تعين ثم لكن نقل عن الظهيرية ان ابا حنيفة رجع وقال الولد
للثاني حكى رجوعه الجرجاني وان عليه الفتوى

ثم ما فيها في علة للاصل ۞ وذاك باطل بغير فصل

اي الثاني من قسمي المعارضة الخالصة المعارضة في علة الاصل المقيس عليه بان يذكر
المعترض في المقيس عليه علة اخرى لا تكون موجودة في الفرع ويسند الحكم اليها معارضا
للمعلل وهو باطل وذلك ثلاثة انواع كما قال

اذ المعنى لم يكن معدى ۞ كانت او المعنى الذي تعدى

الى الذي عليه اجماع السلف ۞ او الذي يكون فيه يختلف

يعني ان النوع الاول ان ياتي المعترض بعلة قاصرة وهي غير مقبولة لما سبق من ان
التعليل لا يكون الا للتعدية وذلك كما قلنا الحديد بالحديد موزون مقابل بالجنس فلا
يجوز متفاضلا كالذهب والفضة فيعارض بان العلة في الاصل الثمنية دون
الوزن وهي عند الشافعي معارضة مقبولة لان مقصود المعترض ابطال علة وصف
المعلل فاذا بين علية وصف آخر احتمل ان يكون كل منهما مستقلا بالعلية وان
يكون جزء علة فلا يصح الجزم بالاستقلال والنوع الثاني ان يتعدى الى مجمع عليه
وهو ان ياتي المعترض بعلة متعدية الى فرع مجمع عليه كما قلنا علة الربا في الحنطة
الكيل مع الجنس وقال مالك هي الاقتيات والادخار فهذا الوصف يتعدى الى
مجمع عليه نحو الارز والذرة فان الحكم فيهما ثابت بتعليل القدر والجنس والاقتيات
والادخار فلا يجديه نفعا الا ان يقع النزاع في الجص والنورة وانما كانت باطلة
لانه لم يدع سوى ان لا يرى عدم العلة وهو لا يصلح دليلا عند عدم الحكم فعند وجودها
اولى ان لا يصلح لجواز ان يثبت الحكم بعلل شتى كذا قالوا وتعقبه في التلويح بان وصف المعلل
ح يحتمل ان يكون جزء علة وهذا كاف في غرض المعترض اعني القدح في علية وصف
المعلل لا يقال الكلام فيما اذا ثبت عليه الوصف وظهر تاثيره لانا نقول نعم لكن

لاقطعا بل ظنا وح يجوز ان يكون بيان علية وصف اخر موجبا لزوال الظن بعلية وصف
المعلل استقلالا وح يجوز ان يكون بيان علية والنوع الثالث ان يتعدى الشي الاخر الذي
ادعى المعترض علية الى فرع مختلف فيه كما اذا قيل الجص مكيل قوبل بجنسه فيحرم متفاضلا كالحنطة
فيعارض بان العلة هي الطعم فيتعدى الى الفواكه وما دون الكيل كبيع الحفنة بالحفنتين وحرمة
الربا فيها مختلف فيه ولا تقبل هذه المعارضة عند الفقهاء لانه ليس لصحة علية احد الوصفين تاثير
في فساد علية الاخرى نظرا الى ذاتها لجواز استقلال العلتين واما مع الاتفاق على فساد
احدهما لا بعينه بدليل قام على فساد ولا لصحة الاخر بل كل من الصحة والفساد يفتقر الى معنى
يوجبه كذا قالوا وفيه نظر لان عدم تاثير صحة احدهما في فساد الآخر لا ينافي فساد احدهما عند
صحة الآخر لا يقال كل منهما يحتمل الصحة والفساد اذ الكلام فيما ثبت عليته ظنا لا قطعا
لانا نقول لا نعني بفساد العلية الا هذا وهو انه لم يبق الظن بالعلية ما لم يرجح الاتفاق على
ان العلة احدهما ولا اولوية بدون الترجيح كذا في التوضيح

وكل ما كان من الكلام ... ذا صحة في الاصل والمرام
على سبيل الفرق كان يذكر ... فانما حقاله نغير
ليظهر الفقه على الممانعه ... فذاك للايراد عنه مانعه

اي كل كلام صحيح في نفسه يذكره اهل الطرد على سبيل الفرق فانا نذكره على سبيل الممانعة
وذلك لان السائل اذا ذكره على سبيل الفرق لا يقبل منه لان شرط صحة القياس تعليل الاصل
ببعض اوصافه لما تقدم من ان التعليل بجميع الاوصاف باطل واذا كان التعليل ببعض
اوصافه هو الشرط في صحة التعليل كان ذكر الفرق بينهما بذكر وصف آخر لم يذكره المعلل
راجعا الى بيان صحة التعليل فح يكون السائل ساعيا في ضد ما يرومه فان سعيه لابطال
التعليل و تصحيحه فلهذا نذكره على سبيل الممانعة وهي كما تقدم منع مقدمة الدليل اما مع
السند او بدونه والسند ما يكون المنع مبنيا عليه ولما كان القياس مبنيا على مقدمات هي كون
الوصف علة ووجودها في الاصل والفرع وتحقق شرايط التعليل بان لا يغير حكم النص
ولا يكون الاصل معدولا به عن سنن القياس وتحقق اوصاف العلة من التاثير ونحوه
كان للمعترض ان يمنع كلا من ذلك بان يقول لا اسلم ان ما ذكرت من الوصف علة او صالح للعلية
وهذا ممانعة في نفس الحجة ولو سلم فلا اسلم وجودها في الاصل او الفرع او لا اسلم تحقق

شرايط

شرايط التعليل او تحقق اوصاف العلة كما في التلويح مثال ذلك قولهم في اعتاق الراهن
انه تصرف من الراهن يلاقي حق المرتهن بالابطال فكان مردودا كالبيع فيقال على سبيل
الفرق ليس كالبيع لان البيع يحتمل الفسخ والوجه الممانعة بانا نقول ان القياس لتعدية
حكم النص دون تغييره وانا لا نسلم وجود هذا الشرط هنا وبيانه ان حكم الاصل وقف
ما يحتمل الرد والفسخ وانت في الفرع ابطلت اصلا ما لا يحتمل الرد والفسخ

لكن اذا ما قامت المعارضه ... ولم يكن دفع فكانت ناهضه

شروع في بيان دفع المعارضة بعد تحققها وانما اخرناه عن بحث التعارض اقتفاء لما
في المنار متابعة لفخر الاسلام يعني اذا قامت المعارضة وليس دفع

تعين الترجيح وهو ان حصل ... لواحد المثلين فضل او فضل

يعني اذا تحققت المعارضة تعين الترجيح ليعمل بالراجح وذلك لاجماع الصحابة والسلف على
تقديم بعض الادلة الظنية على بعض اذا اقترن بها ما تتقوى به والترجيح انما يقع بين المظنونين
لان المظنون هو الذي يتفاوت في القوة لا بين المعلومين اذ ليس احدهما اقوى من الآخر ولذا
قلنا اذا تعارض قطعيان فلا سبيل الى الترجيح بل المتاخر ناسخ ان عرف التاريخ والا وجب المصير
الى دليل آخر او التوقف واوردوا على هذا الفسر والحكم فانهما قطعيان يتعارضان والترجيح
لحكم واجابوا بان المراد بالقطعيين المتساويان في الدلالة على القطع كالمحكمين والمفسرين
فلا ترجيح لاحدهما على الآخر اذ ذاك كذا نقل عن التقرير وقوله وهو ان حصل الخ اي الترجيح
ان يقال انه قد حصل لاحد المثلين فضل على الآخر لانه فضله وضعا وانما لم يفسر الترجيح بما
في المنار من قوله فضل احد المثلين الخ لما فيه من التسامح اذ الترجيح هو بيان الفضل لا الفضل
اذ هو رجحان لا ترجيح وقوله وصفا بيان لشرط الترجيح وهو ان يكون تابعا حتى لو قوي
احدهما بما هو غير تابع لم لا يكون رجحانا وهو ماخوذ من مثل قوله عليه الصلاة والسلام زن
وارجح وقد تقدم وحيث كان الرجحان بالوصف اي التابع فلا يترجح القياس على قياس آخر
يعارضه بقياس آخر ينضم اليه والمراد به قياس يوافقه في الحكم دون العلة ليكون من
كثرة الادلة اذ لو وافقه في العلة كان من كثرة الاصول لا لكثرة الادلة اذ لا يتحقق تعدد
القياسين حقيقة الا عند تحقق العلتين لان حقيقة القياس ومعناه الذي يصير حجة
هي العلة لا الاصل كما في التلويح

وصفا على ذلك فلذا فيرجح
يقبل القياس اذن يحكم

كذا الكتاب والحديث بل يرجح بقوة تكون فيه اذ يرجح

اى كذلك لا يترجح نص الكتاب بنص آخر وكذلك الحديث لا يترجح على حديث اخر بمعارضة حديث آخر بل برجحان الدليل بقوة تكون فيه فلذا كان المشهور اولى من الاحاد لان الشهرة توجب قوة في اتصاله بالرسول عليه الصلاة والسلام واختلف فى ترجيح النص بالقياس فمن ذهب الى الجواز قال انه غير معتبر في مقابلة النص فكان بمنزلة وصف تابع ومن منع اعتبر كونه حجة بنفسه وحاصل ماهنا انه لا ترجيح بكثرة الادلة عندنا لانه بقوة الاثر وذلك بما يصلح وصفا وتبعا لا بما هو مستقل لان تقوى الشيء انما يكون بصفة توجد فى ذاته واما المستقل فلا يجعل للغير قوة بانضمامه اليه بل يكون كل منهما معارضا للدليل الموجب للحكم على خلافه فيتساقط الكل بالتعارض كذا قالوا وتعقبه فى التلويح بانا سلمنا ان الترجيح بالقوة لكن لا نسلم انه لا يحصل للدليل بانضمام الغير اليه وصف يتقوى به وهو كونه موافقا للدليل الآخر وموجبا لزيادة الظن واستدل فى التوضيح بالاجماع على عدم ترجيح ابن عم هو زوج او اخ لام فى التعصيب فانه لا يرجح بحيث يستحق جميع المال على ابن عم ليس كذلك بل يستحق بكل سبب على انفراده ولو كان الترجيح بكثرة الدليل ثابتا كان الترجيح بكثرة دليل الارث ثابتا والتالى منتف ثم قال واعلم انما نرجح بالكثرة فى بعض المواضع كالترجيح بكثرة الاصول وكترجيح العصمة على الفساد بالكثرة فى صوم غير مبيت ولم يرجح بالكثرة فى بعض المواضع كما مر بكثرة الادلة قال ولنا فى ذلك فرق دقيق وهو ان الكثرة معتبرة فى كل موضع يحصل بها هيئة اجتماعية ويكون الحكم منوطا بالمجموع من حيث انه مجموع وانها غير معتبرة فى كل موضع لا يحصل بالكثرة هيئة اجتماعية ويكون الحكم منوطا بكل واحد واعتبر هذا بالتام لان كل امر منوط بالكثرة كحمل الاثقال والحروب فان الاكثر فيه راجح على الاقل وكل امر منوط بكل واحد كالمصارعة فان الكثير لا يغلب القليل فيها بل واحد قوي يغلب الآلاف من الضعاف فكثرة الاصول من قبيل الاول لانها دليل قوة الوصف فهي راجعة الى القوة المعتبرة وكثرة الادلة من قبيل الثاني لان كل دليل مؤثر بنفسه لا مدخل لوجود الآخر اصلا فان الحكم بكل واحد لا بالمجموع من حيث هو بخلاف الكثرة التي في الصوم فان هذا الحكم معلق بالاكثر من حيث هو اكثر لا بكل واحد من الاجزاء فيكون من قبيل الاول هذا هو الاصل فاحفظه وفرع عليه الفروع انتهى

فذو جراحات على من قد جرح جراحة لا غير اصلا ما رجح

يعني لو جرح رجل رجلا عشر جراحات مثلا وجرحه آخر ايضا جراحة واحدة ومات المجروح يجعل صاحب الجراحات قاتلا وحده ولا يرجح ذو الجراحات المتعددة اى من جرحه جراحات متعددة على من جرحه جراحة واحدة وهذا معنى قولهم العبرة لعدد الجناة لا لعدد الجنايات لما تبين ان كل ما يصلح علة باستقلاله لا ينضم الى غيره ولا يفيده قوة وانما ترجح بعضها على بعض بقوة فيها بان كانت جراحة واحدة لا يتخلف عنها الموت عادة كان حز رقبته وقطع الاخر يده فالقاتل هو الحاز حينئذ

من اجل ذا نصفين كانت الدية يقضى بها كذا الحكم التسوية

وانما لم تعتبر الكثرة لان الانسان قد يموت من جراحة واحدة ولا يموت من جراحات كثيرة فلم يعتد بعددها وجعل الجميع بمنزلة جراحة واحدة ثم وجوب الدية اذا كان القتل خطأ واما فى العمد فالقصاص عليهما

كذا الشفيعان اذا تفاوتا فى الجزء شائعا فلا تفاوتا

كما اذا كانت دار بين ثلاثة لاحدهم نصفها وللآخر ثلثها وللثالث سدسها فباع صاحب النصف نصفها وطلب الآخران الشفعة لم يترجح صاحب الثلث بحيث ينفرد باستحقاق الشفعة ويسقط صاحب السدس لان كل جزء من اجزاء سهمهما علة مستقلة فى استحقاق شفعة جميع المبيع وليس فى جانب صاحب الثلث الا كثرة العلة وهي لا تصلح للترجيح فعندنا يكون النصف المبيع بينهما انصافا لترتب الحكم على العلة المتحققة فى كل جانب وعند الشافعي اثلاثا ووضعت المسألة فى الشقص وان كان الجوار كذلك ليتأتى فيها خلاف الشافعي

وما به الترجيح قوة الاثر كما فى الاستحسان فهو المعتبر

حقا اذا ما عارض القياسا فانه الاقوى ولا التباسا

يعني ان ما يقع به ترجيح القياس اربعة الاول قوة الاثر اي التاثير بان يكون احد القياسين اقوى تاثيرا من الآخر كما قلنا فى تعارض الاستحسان مع القياس ان الاستحسان يقدم لقوة تاثيره وان كان خفيا على القياس وان كان جليا اذ العبرة للتاثير وقوته دون الوضوح والخفا لان القياس انما صار حجة بالتاثير فالتفاوت فيه يوجب التفاوت فى القياس بخلاف الشهادة فانها انما تصير حجة بالعدالة لتختلف باختلافها بل بالولاية الثابتة

بالحرية وهي مما لا يتفاوت وانما اشترط العدالة ليظهر جانب الصدق كما في التلويح وربما ترجح بقوة الاثر ما قلنا في جواز نكاح الامة مع طول الحرة حيث منعه الشافعي قياسا على الذي تحته امة بجامع ارقاق الماء مع الاستغنا والارقاق كالاهلاك بخلاف ما اذا لم يكن طول فانه لا غنية فيجوز وبخلاف ما اذا قدر العبد على نكاح حرة فتزوج امة فانه ليس بارقاق للماء بل امتناع عن تحصيل صفة الحرية وهو ليس بحرام وبخلاف ما اذا تزوج حرة على امة فانه يبقى نكاح الامة لانه ليس بارقاق ابتدا بل بقا كالرق يبقى مع الاسلام وحاصل ما قلنا ان نكاح الامة مع طول الحرة نكاح يملكه العبد فيملكه الحر كساير الانكحة التي يملكها العبد وهو اقوى تاثيرا من الارقاق مع الاستغنا لان الحرية من صفات الكمال ينبغي ان يكون اثرها في الاطلاق والاتساع في باب النكاح الذي هو من النعم والرق من اوصاف النقصان فينبغي ان يكون اثره في المنع والتضييق فاتساع الحل الذي هو من باب الكرامة للعبد وتضييقه على الحر بان لا يجوز له نكاح الامة مع طول الحرة قلب المشروع وعكس المعقول لان ما ثبت بطريق الكرامة يزداد بزيادة الشرف ولا جاز لمن كان افضل البشر ما فوق الاربع انتهى ∴

∴ وقوة الثبات للوصف على ∴ ما كان مشهودا به ومثلا ∴
∴ بقولنا بان صوم الشهر ∴ له تعين لذاك الامر ∴
∴ فانه اولى من القائل ∴ بصوم فرض فهو لا محاله ∴
∴ بالصوم مختصا كما تبينا ∴ وقد وجدنا ههنا التعينا ∴
∴ سرى الى المغصوب والودايع ∴ والرد في فساد بيع البايع ∴

هذا هو الوجه الثاني مما يقع به الترجيح وهو قوة ثبات الوصف على الحكم المشهود به والمراد بذلك كثرة اعتبار الشارع هذا الوصف في هذا الحكم ومثاله بما قلنا في صوم رمضان من انه متعين لصوم الفرض بتعيين الشارع فهذا اولى من قول الشافعية انه صوم فرض فيجب تعيينه كالقضا لان التعليل بوصف الفرضية مخصوص في الصوم دون ساير الواجبات بخلاف ما عللنا به اي التعين فانه يتعدى الي المغصوب فان رده متعين عليه فلا يجب ان يعين الرد له وكذا الودايع فانه اذا ادى الوديعة الى مالكها خرج عن العهدة باي وجه رده ولا يشترط تعيين الدفع للوديعة وكذا رد المبيع

بيعا فاسدا الى البايع وكذا الايمان بكسر الهمزة فلا يشترط نية التعيين فيه بان يعين انه يؤدي الفرض بل على اي جهة يأتي به يقع عن الفرض وكذا الايمان بالفتح لان البر واجب عليه متعينا فلا يجب عليه تعيين انه فعله لاجل البر ∴

∴ وكثرة الاصول ثم العكس ∴ فذاك ادبح وليس لبس ∴

يعني الثالث والرابع كثرة الاصول والعكس والمراد بكثرة الاصول التي يوجد فيها جنس الوصف او نوعه كتاثير وصف المسح في التخفيف فانه يوجد في التيمم والخف والجبيرة فيرجح على تاثير وصف الركنية في التثليث لانه في الغسل فقط وذلك لان كثرة الاصول يوجب زيادة توكيد ولزوم الحكم لذلك الوصف فيحدث فيه قوة مرجحة كما يحصل للخبر بكثرة الرواة قوة وزيادة اتصال فيصير مشهورا مع ان الحجة هي الخبر لا كثرة الرواة والمراد بالعكس عدم الحكم في كل صورة عدم الوصف كما ان الاطراد انه كلما وجد الوصف وجد الحكم فمعنى الانعكاس انه كلما انتفى الوصف انتفى الحكم كما في حد المحدود وهذا اصطلاح متعارف وقد بينوا المناسبة فيه بانه لازم العكس التام بحسب العرف العام حيث يقولون كل انسان ضاحك وبالعكس اي كل ضاحك انسان فقولنا كلما انتفى الوصف انتفى الحكم لازم لقولنا كلما وجد الحكم وجد الوصف لان انتفاء اللازم مستلزم لانتفاء الملزوم وهو عكس عرفي لقولنا كلما وجد الوصف وجد الحكم وان لم يكن منطقيا كما في التلويح واختلف في الترجيح به فقيل لا لان العدم لا يتعلق به حكم وقال العامة نعم لان عدم الحكم عند عدم الوصف دليل على اختصاص الحكم به وكادة تعلقه به فصلح مرجحا لكنه ضعيف لاستلزامه اضافة الرجحان الى العدم الذي هو ليس بشيء وتظهر ثمرته عند المعارضة فاذا عارضه ترجيح اخر كان مقدما عليه ومثاله قولنا مسح الراس مسح فلا يسن تكراره فانه راجح على قولهم انه ركن فيسن تثليثه لان ما قلناه ينعكس الى ما ليس بمسح كغسل الاعضا الثلاثة يسن تكراره بخلاف ما قالوا فانه لا ينعكس فان المضمضة والاستنشاق يتكرران وليسا بركنين ∴



∴ لكن في الترجيح ان ضربان ∴ تعارضا فالقول في الرجحان ∴
∴ في الذات انه يكون احرى ∴ منه اذا في الحال ذا استقرا ∴

التعارض كما يقع بين الاقيسة يقع بين وجوه الترجيح فاذا تعارض ضربا الترجيح فالرجحان

فى الذات اي بالوصف الذاتى الذى يقوم بالشئ بحسب ذاته او بحسب بعض اجزايه اولى من الرجحان اذا كان فى الحال وهو الرجحان بالوصف العرضى الذى يقوم بالشئ بحسب امر خارج

فالحال بالذات ولا سما نعم قيامها اولها لتابعه

يعنى ان الحال قايمة بالذات وما يقوم بغيره له حكم العدم فى حق نفسه لعدم قيامه بنفسه فكانت الحال موجودة من وجه والذات موجودة من كل وجه فالحال تابعة للذات فالذات ~~فالذات~~ اسبق وجودا منها فيقع بالذات الترجيح اولا فلا يتغير بما يحدث بعده كاجتهاد امضى حكمه ومثل له فى التوضيح بصوم رمضان لمن لم يبيت فان بعض الصوم وقع فاسدا لعدم النية فيه اذ لا عبادة بدون النية والبعض وقع صحيحا لوجود النية لكن الصوم لا يتجزى فاما ان يفسد فى الكل او يصح فى الكل فلا بد من ترجيح الصحة او الفساد فالشافعى رجح الفاسد بوصف العبادة فان وصف العبادة يوجب الفساد وهو عارض للامساك لان الامساك من حيث الذات ليس عبادة بل عبارة بجعل الشارع فوصف العبادة خارج عنه ونحن رجحنا الصحيح لكون النية واقعة فى اكثر النهار والترجيح بالكثرة ترجيح بالوصف الذاتى لان الكثرة وصف يقوم بالكثير بحسب اجزائه فيكون وصفا ذاتيا ومن امثلته ما اشار اليه بقوله

حق مالك بلغ ينقطع كالشي اذ من كل وجه ما صنع
بذاته يقوم ثم الهالك للعين من وجه وليس شك

هذه مسئلة انقطاع حق المالك من العين الى القيمة بصنعة الغاصب فى المغصوب طبخا او شيا او كذا الخياطة والصياغة بحيث تزداد بذلك قيمة المغصوب فان كلا من الوصف الحادث والاصل متقوم ولا سبيل الى ابطال احد الحقين ولا الى اثبات الشركة لا ختلاف الجنسين فلا بد من تملك احدهما بالقيمة فرجحنا حق الغاصب لانه باعتبار الوجود وهو معنى راجع الى الذات وحق المغصوب منه باعتبار بقاء الصنعة بالمغصوب منه والبقا حال بعد الوجود وتحقيق ذلك ان الصنعة قايمة بالمصنوع من كل وجه ومضافة الى فعل الغاصب لم يحدث حدوثها تغير ولا اضافة الى المغصوب منه وهذا معنى قيامها بذاتها لا ما يكون فى الاعيان اذ المراد بالصنعة اثرها ولا بد له من القيام بمحل والمغصوب فانه ثابت من وجه هالك من وجه حيث انعدمت صورته وبعض معانيه اعنى المنافع القايمة به وصار وجودها

مضافا الى الغاصب من وجه وهو الوجه الذى صار به هالكا بمعنى ان الفعل الغاصب بدل فى وجود الثوب بهذه الصنعة مثلا كذا فى التلويح والتقرير ومن امثلة ذلك ترجيح ابن ابن الاخ فى العصوبة على العم لان رجحانه فى ذات القرابة لانها قرابة اخوة ورجحان العم فى حال القرابة وهى زيادة القرب لانه يتصل بواسطة واحدة وهو الاب

والشافعى قايل ذو الاصل احق لا ارتياب من ذى الفعل
~~لانها~~ صنعة تقوم بالمصنوع واين تابع من المتبوع

اى قال الشافعى ان صاحب الاصل وهو المالك احق من الغاصب الذى اوجد الفعل لان الصنعة قايمة بالمصنوع وتابعة له ولا خفاء فى ترجيح الاصل على التابع وجوابه يعلم مما تقدم ثم لا يعارض ما قلنا ما اذا صبغ الثوب احمر او اصفر او قطعه قباء ولم يخط او ذبح الشاة وسلخها وقطعها ولم يشوها حيث لم ينقطع بذلك حق المالك لانه فى هذه الصور وان وجد الاستهلاك من وجه الا انه لم يعارض حق المالك لانه ليس بمقوم فيخير المالك ان شاء مال الى جهة الهلاك فضمنه القيمة وان شاء مال الى جهة القيام فاخذ العين وضمنه النقصان

اما الذى لكثرة الاشباه ففاسد من غير ما اشتباه

شرع فى بيان الترجيحات المردودة اثر بيان المقبولة فالاول كثرة الاشباه وهو ان يكون للفرع باحد الاصلين شبه واحد وبالاصل الآخر شبهان او اشباه وهو فاسد عندنا لان الاشباه اوصاف تجعل عللا وكثرة العلل لا توجب ترجيحا ككثرة الايات والاخبار ولا فرق بين اوصاف مستنبطة من اصل واحد او اصول ولو كانت من اصول لم توجب ترجيحا فكذا اذا كانت من اصل واحد وهذا بخلاف الترجيح بكثرة الاصول فانه هناك الوصف واحد وكل اصل يشهد بصحته فيوجب قوته وثباته على الحكم كما قلنا فى عدم التثليث فى مسح الرأس فان الوصف وهو المسح المؤثر للتخفيف واحد موجود فى اصول متعددة من التيمم والخف والجبيرة واما ههنا فالاصل واحد والاوصاف متعددة فكان من قبيل الترجيح بكثرة الادلة ومثاله قولهم فيمن ملك اخاه انه لا يعتق عليه لان الاخ يشبه الولد من وجه وهو المحرمية ويشبه ابن العم بساير الوجوه غير المحرمية مثل وضع الزكاة من الطرفين وحل الحليلة وقبول الشهادة ووجوب القصاص من الطرفين فكان اولى وهذا فاسد لما قلنا ان كل شبه يصلح قياسا فيصير كترجيح قياس بقياس آخر ذكره ابن نجيم

كقلة الاوصاف والعموم فسادهذه من المعلوم

قوله والعموم معطوف على المضاف اعنى القلة يعني ان التعليل بالعموم وبقلة الاوصاف فاسد والمراد بقلة الاوصاف ان علة ذات وصف اولى من ذات وصفين كقولهم ان العلة عند هو الطعم وحده وللجنس شرط فكان اولى من علتكم وهي القدر والجنس وجه فساده ان العلة خلف النص والنصان اذا تقابلا لم يترجح احدهما لكونه اوجز من الآخر فكذا هنا بل اولى لان الحكم ثمة ثابت بالصيغة ويتحقق في ذلك التطويل والمراد بالعموم عموم الوصف مثل ترجيح الشافعية التعليل بوصف الطعم في الاشياء الاربعة على التعليل بالكيل والجنس لانه يعم القليل كالحفنة والكثير وهو الكيل والتعليل بالكيل والجنس لا يتناول الا الكثير والمقصود من التعليل تعميم حكم النص فكلما كان اعم كان اوفق بالمقصود وقلنا هذا فاسد لان الوصف فرع النص والنص العام والخاص سواء عندنا وعندهم الخاص يقضي على العام فكيف صار العام احق منه والفرق بين الترجيح بالعموم وقوة ثباته على الحكم ان الاول انما يكون في اصل واحد بكثرة فروعه والثاني باعتبار اصل واحد بقوة اصول كثيرة كذا نقله ابن نجيم

وحيث كان ثابتا دفع العلل فلجأ كان الى ان ينتقل

يعني ان السايل اذا اشتغل بدفع العلل بما ذكرنا من الوجوه يكون ذلك ملجأ للمعلل الى الانتقال وهو على اربعة اقسام لانه اما ان ينتقل الى علة اخرى لاثبات علته او ينتقل عن حكم الى حكم آخر بالعلة الاولى او ينتقل الى حكم اخر وعلة اخرى او ينتقل من علة الى علة اخرى لاثبات الحكم الاول فالاول ما اشار اليه بقوله

وان من علة لاخرى لتثبت الاولى فذاك اخرى

اي ان ينتقل المعلل من علة الى علة اخرى لاثبات علته وهذا انما يتحقق في الممانعة لان السايل لما منع علة المجيب من ان يكون علة لم يجد المعلل بدا من اثباتها بدليل كما يقال في نفي الضمان عن الصبي المودع اذا استهلك الوديعة انه لا يضمن لانه مسلط على استهلاكها فيقول الخصم لا نسلم انه مسلط بذلك فيحتاج المعلل الى اثبات ذلك بدليل وليس ذلك انقطاعا من المعلل لانه ادعى الحكم بتلك العلة فهو يسعى في اثباتها والانقطاع حالة تعتري المناظر لعجزه عما رام والمعلل هنا لم يظهر

العجز ومثل هذا لو علل بالقياس فقال السايل ليس بحجة فاثبت المعلل كونه حجة بخبر الواحد فمنع السايل كونه حجة ايضا فاثبت حجيته بالكتاب والثاني ما اشار اليه بقوله القياس

كذاك من حكم لحكم اخرا الثاني بالعلة الاولى اذا ما قررا

اي ينتقل من حكم الى حكم آخر لاثبات الحكم الثاني بالعلة الاولى وهذا يجري في القول بموجب العلة بان يسلم السايل الحكم الذي يرتبه المعلل على علته ويدعي النزاع في حكم آخر لئلا يتم مرام المعلل فينتقل المعلل الى اثبات ذلك الحكم بهذه العلة ايضا كقولنا الكتابة عقد يحتمل الفسخ فلا يمنع الصرف الى الكفارة كالبيع مع الخيار فانه لو باع مع خياره ثم اعتقه عن الكفارة صح بالاجماع وقولنا يحتمل الفسخ احترازا عن التدبير والاستيلاد فانهما لما لم يحتملا الفسخ لم يجز اعتاق واحد من المدبر وام الولد عن الكفارة فيقول السايل انا اقول بموجب هذه العلة فهذا العقد لا يمنع الصرف الى الكفارة ولكن المانع نقصان تمكن في الرق بسبب هذا العقد لاستحقاق العبد العتق به كعتق ام الولد او المدبر فنقول الكتابة لا توجب نقصان الرق ولا ما يمنع الصرف الى الكفارة لما ذكرنا ان ما يوجب النقصان لا يحتمل الفسخ بوجه لانه نقصان الرق بثبوت الحرية من وجه وكما ان ثبوتها من جميع الوجوه لا يحتمل الفسخ بوجه كذلك ثبوتها من وجه لا يحتمل الفسخ فهذا اثبات الحكم الثاني بالعلة الاولى والثالث ما اشار اليه بقوله

كالى حكم سوى هذا انتقل وعلة اخرى هنا من العلل

اي ينتقل من حكم الى حكم آخر بعلة اخرى لا بالعلة الاولى وهذا ايضا من القول بموجب العلة بان يسلم السايل الحكم الذي رتبه المعلل على علته ويدعي النزاع في حكم كيلا يتم مرام المعلل فيحتاج المعلل الى اثبات الحكم الآخر بتلك العلة فيعلله بعلة اخرى كما علل في مسح الراس بانه ركن فيسن تثليثه كالمغسول ونحن نسلم انه ركن وان التثليث مسنون بهذه العلة لكن بطريق الاستيعاب ولا نسلم انه بطريق تكرار المسح فيحتاج المعلل في اثبات التكرار الى علة اخرى فيقول هذا مسح في الوضوء فيسن تكراره قال ومثل هذا لا يخلو من ضرب غفلة حيث لم يعرف موضع الخلاف ليعلل بوجه لا يحتاج الى الانتقال والرابع قوله

وتارة من علة لعلة اخرى سوى الاولى يروم النقله

ليثبت الحكم الذي تقدما لا العلة الاولى التي قد قدما

اي ان ينتقل المعلل من علة الى علة اخرى لاثبات الحكم الاول لا لاثبات العلة الاولى فبعضهم

بحجة احتجاجا بقصة ابراهيم عليه الصلاة والسلام في محاجة اللعين نمرود بن كنعان فانه عليه السلام
انتقل من قوله ربي الذي يحيي ويميت لما عارضه اللعين بقوله انا احيي وأميت الى قوله فان الله يأتي بالشمس
من المشرق فأت بها من المغرب وهو الانتقال الى حجة اخرى ليثبت الحكم الاول وبعضهم منع صحة
كما اشار اليه بقوله ولم يصح في الاصح الرابع والاحتجاج المستقيم الواقع

اي الاصح انه لا يصح لانه يعد انقطاعا في عرف النظار بالنظر الى آدابهم في البحث اذ يطول الكلام
بالانتقال من دليل الى دليل والا فالانتقال من علة الى علة لاثبات حكم شرعي بمنزلة الانتقال
من بينة الى بينة لاثبات الحقوق وهو مقبول بالاجماع وقوله والاحتجاج مبتدا خبره قوله
فليس من قوله على ذوي الكعز من الخليل فليس ذا من ذلك القبيل

وهو جواب عما يورد من انتقال ابراهيم الخليل عليه السلام من حجة الى اخرى كما بينا اي ان ايراد الحجة
بعد اخرى من الخليل ليس من ذلك القبيل اي من قبيل ايراد العلة بعد العلة ليثبت الحكم لان الحجة
الاولى كانت ملزمة لا محالة لانه اراد بقوله يحيي ويميت حقيقة الاحياء والاماتة وعارضه بامر
واضح البطلان بتسمية اطلاق المسجون احياء وقتل الآخر اماتة
لانه بالانتقال قد دفع هنالك اشتباههم كيلا يقع

حاصله ان الكلام فيما اذا بان بطلان دليل المعلل فانتقل الى دليل آخر اما اذا صح دليله ولكن
قدح المعترض فاسد الا انه اشتمل على تلبيس ربما يشتبه على بعض السامعين فلا نزاع في
جواز الانتقال فان معارضة اللعين كانت واضحة البطلان لما قصد من الاحياء والاماتة
فانتقل الخليل الى دليل اوضح وحجة ابهر ليكون نورا على نور

وكلما سمعته من الحجج قبل القياس مر ذكره واندرج
بما به ثبوته شأن الاول الاحكام ثم الثاني
هو الذي الاحكام قد تعلقت به وتلك اربع تحققت

يعني ان الذي مر ذكره قبل القياس من الحجج اعني الكتاب والسنة والاجماع فالثابت به
شأن الاول الاحكام المشروعة كالحل والحرمة والجواز والفساد ونحوها والثاني هو
الذي يتعلق به الاحكام مثل الاسباب والعلل والشروط ونحوها وانما خص بالذي مر
قبل القياس لما تقدم من ان الاحكام وما تثبت هي به لا يثبت بالقياس ثم التعليل لا يصح
الا بعد معرفة هذه الاحكام وما تتعلق به لان القياس لتعدية حكم معلوم بسببه وشرطه

من وصف معلوم كما تقدم فلا يكون القياس الا بعد معرفة هذه الاشياء فهي وسيلة الى
معرفته وكان الظاهر تقديم ما هو وسيلة الا انه لما كان القياس اصلا من اصول الشرع
وحجة من حججه قدم عليها ليكون ذكر الحجج متناسقا مرتبا بعضه على بعض ومحصل هذا
الباب ما ذكره في التلويح من ان الحكم اما حكم يتعلق شيء بشيء او لا فان لم يكن فالحكم اما صفة
لفعل المكلف او اثر له فان كان اثرا كالملك فلا بحث هنا عنه وان كان صفة فالمعتبر فيه
اعتبارا اوليا اما المقاصد الدنيوية او المقاصد الاخروية فالاول ينقسم الفعل بالنظر
اليه تارة الى صحيح وباطل وفاسد وتارة الى منعقد وغير منعقد وتارة الى نافذ وغير نافذ
وتارة الى لازم وغير لازم والثاني اما اصلي او غير اصلي فالاصلي ما ان يكون الفعل اولى
من الترك او الترك اولى من الفعل او لا يكون احدهما اولى فالاول ان كان مع منع الترك
بقطعي ففرض او بظني فواجب والا فان كان الفعل طريقة مسلوكة في الدين فسنة
والا فنفل وندب والثاني ان كان مع منع الفعل فحرام والا فمكروه والثالث مباح
وغير الاصلي رخصة وهي اربعة كما تقدم وان كان حكما بتعلق شيء بشيء فالمتعلق ان
كان داخلا في الشيء فركن والا فان كان مؤثرا فيه فعلة والا فان كان موصلا اليه في الجملة
فسبب والا فان توقف الشيء عليه فشرط والا فعلامة انتهى وقوله وتلك اربع الخ اي ان
الاحكام بمعنى المحكوم به اربعة انواع كما سيأتي ولم يذكر ما تساوى فيه الحقان اما لما في
التلويح من انه لم يوجد قسم اجتمعا فيه على التساوي في اعتبار الشارع او لما في التحرير
من انه اذا تساويا رجح حق العبد لاحتياجه فكان ملحقا بالقسم الآخر

منها حقوق الله بالخلوص كذا حقوق العبد بالخصوص

المراد بحقوق الله تعالى ما يتعلق به النفع العام من غير اختصاص باحد فينسب الى الله تعالى
لعظم خطره وشمول نفعه والا فباعتبار التخليق الكل سواء في الاضافة الى الله تعالى سبحانه وله
ما في السموات والارض واما باعتبار التضرر والانتفاع فهو متعال عن الكل والمراد
بحق العبد ما يتعلق به مصلحة خاصة كحرمة مال الغير ذكره في التلويح

وما يكونان به والحق لله غالب ومستحق

اي ما اجتمع فيه الحقان وحق الله تعالى غالب كحد القذف لانه من حيث انه شرع لصيانة
عرض العبد ولدفع العار عن المقذوف كان حقه ومن حيث انه زاجر شرع لاخلاء العالم

عن الفساد كان حقا لله تعالى ولذا سمي حدا فلما تعارضت فيه الادلة تعارضت فيه الاحكام فمن حيث انه حق الله تعالى لا يباح القذف باباحة احد ويستوفيه الامام دون المقذوف ولا ينقلب مالا عند سقوطه ويتنصف بالرق ولا يحلف القاذف ولا يوخذ منه كفيل الا ان يثبت ولا يورث ولا يصح فيه العفو ولا يجوز الاعتياض عنه ويجري فيه التداخل عند الاجتماع حتى لو قذف جماعة بكلمة واحدة كان قال زناة او زنيتم او كلمات متفرقة لا يقام عليه الاحد واحد وشرط فيه احصانه ومن حيث انه حق العبد شرط فيه الدعوى ولا يبطل بالتقادم ويجب على المستامن ويقيمه القاضي بعلمه ويقدم استيفاؤه على ساير الحدود ولا يعمل فيه الرجوع بعد الاقرار وحيث تعارضا غلبنا حق الله تعالى لان المقصود الاصلي من اقامته اخلاء العالم عن الفساد وما للعبد يكون داخلا فيه وخالف في ذلك صدر الاسلام فذكر ان حق العبد غالب فيه وهو مذهب الشافعي رحمه الله تعالى .:.

.:. **وما يكون كالقصاص يغلب من ذين حق العبد فهو يطلب** .:.

هذا هو القسم الرابع وهو ان يكون فيه الحقان ويكون الغالب منهما حق العبد كالقصاص فان القتل جناية على النفس ولله تعالى فيها حق الاستعباد كما ان للعبد فيها حق الاستمتاع ببقاء النفس فكانت العقوبة الواجبة بسببه مشتملة على الحقين لكن حق العبد فيه راجح بالاجماع ولهذا يجري فيه الارث والعفو والاعتياض بطريق الصلح ولو قتل السلطان انسانا يواخذ به كما لو اتلف ماله بخلاف حد القذف والى رجحان حق العبد اشار سبحانه بقوله ولكم في القصاص حياة .:. .:.

.:. **اما حقوق الله فالثمانيه محض عبادات وتلك سامية** .:.

يعني ان حقوق الله تعالى ثمانية انواع بالاستقراء منها العبادات الخالصة .:.

.:. **وتلك كالايمان والفروع وذي ثلاثة على التنويع** .:.

يعني ان العبادات الخالصة كالايمان وفروعه من الصلاة والزكاة والصوم والحج والجهاد وانما كانت فروعه لانها لا تصح بدونه وهذه العبادات الخالصة تتنوع الى ثلاثة انواع كما قال .:. **فانها الاصول واللواحق ثم الزوايد التي توافق** .:.

يعني ان في هذه الجملة اصولا ولواحق وزوايد لان كل واحد مشتمل على الاصل والملحق

به والزوايد ثم كون الطاعات من فروع الايمان وزوايده لا ينافي كونها في نفسها بما له اصل وملحق به وزوايد فاصل الايمان هو التصديق على ما قدمنا في بحث السنة والملحق به هو الاقرار باللسان لكونه ترجمة عما في الضمير وليس باصل ولذا سقط عند التعذر كالاخرس او التعسر كالمكره وزوايد الايمان هي الاعمال لما في الحديث من انه لا ايمان بدون الاعمال نفيا لصفة الكمال بناء على انها من متممات الايمان ومكملاته الزايده واما الفروع فالاصل فيها الصلاة لانها عماد الدين وتالية الايمان شرعت شكرا للنعم الظاهرة والباطنة لما فيها من اعمال الجوارح وافعال القلب وانما صارت قربة بواسطة الكعبة ثم بعدها الزكاة لتعلقها بنعمة المال التي هي دون نعمة النفس وبعدها الصوم شرع رياضة لقهر النفس الامارة بالسوء وصار قربة بواسطة النفس وهي دون الواسطتين في المنزلة وزوايد هذه العبادة الاعتكاف المودي الى تعظيم المسجد وتكثير الصلوات حقيقة او حكما بالانتظار على شريطة الاستعداد ثم بعدها الحج وهو عبادة هجرة من الاوطان والخلوات فكان دون الصوم وبعد هذه الجملة الجهاد لانه من فروض الكفاية اذ هو في نفسه تعذيب وتخريب الا ان الواسطة التي صار بها عبادة اعلاء كلمة الله تعالى وهو المقصود منه وما سوى الفروض من النوافل والاداب فهي زوايد شرعت مكملات للفرايض موافقة لها في كونها عبادة من جنسها **كذا عقوبات تكون كامله مثل الحدود وهي نحتا شامله** .:.

اي من حقوق الله تعالى عقوبات كاملة مثل الحدود وهي حد الزنا وحد الشرب وحد القذف وحد السرقة **كذا عقوبات تكون قاصره كمنع ارث قاتل ودايره** .:.

اي منها ايضا عقوبات قاصرة كحرمان الارث في حق القاتل فانه حق الله تعالى اذ لا نفع فيه للمقتول وهو عقوبة للقاتل لانه غرم في حقه بجنايته حيث حرم مع علة الاستحقاق وهي القرابة لكنها قاصرة من جهة ان القاتل لم يلحقه الم في بدنه ولا نقصان في ماله بل امتنع ثبوت ملكه في مال المقتول ولما كانت عقوبة لم تثبت في حق الصبي اذا قتل مورثه عمدا او خطا لعدم الخطاب ولم تثبت في القتل بالسبب لذلك ايضا وقوله ودايره اي منها حقوق دايرة بين العبادة والعقوبة .:. .:. .:.

.:. **بين الحقوق فهي كالكفاره عقوبة لذنبه ستاره** .:.

يعني ان الحقوق الدايرة بين الامرين كالكفارة ففيها معنى العبادة في الاداء لانها تؤدى بمحض العبادة كالصوم والاطعام والتحرير وتجب بطريق الفتوى ولا تستوفى منه جبرا وفيها معنى العقوبة لانها لا تجب الا اجزية والعقوبة هي التي تجب جزاء للفعل المحظور ولذا سميت كفارة لانها ستارة للذنب وجهة العبادة فيها غالبة عندنا ولذا لا تجب على اصحاب الاعذار كالخاطي والناسي والمكره حتى تجب على من لبس بحانث في اليمين ولا في الحنث كمن حلف لا يكلم هذا الكافر اذ لا جناية في هذا اليمين لان ترك التكلم معه خير فاذا اسلم وكلمه حنث ولا جناية في الحنث لان هجران المسلم غير مشروع ومع ذلك تجب الكفارة ولترجح جانب العبادة فيها لا تتداخل وهذا بخلاف كفارة الفطر فان جهة العقوبة غالبة فيها فلذا لا تجب على الخاطي والناسي وتتداخل حتى لو افطر مرارا في رمضان واحد من غير تكفير لا يلزمه الا كفارة واحدة ولو افطر في رمضانين ولم يكفر المرة الاولى فكذلك في رواية الطحاوي فعرفنا انها ملحقة بالعقوبات المحضة وان كانت فيها جهة العبادة حيث انها تؤدى بما هو محض عبادة كالصوم والاعتاق

كذا عبادة فيها معنى المؤنة ... كزكاة الفطر في هذا السنن

المؤن جمع مؤونة من مانت القوم امانهم اذا احتملت مؤنتهم وهي الثقلة والكلفة اي من حقوق الله تعالى عبادة فيها معنى المؤنة كزكاة الفطر فان جهة العبادة فيها متعددة كتسميتها صدقة وكونها طهرة للصايم واشتراط النية في ادائها ووجه المؤنة من حيث وجوبها بسبب راس الغير كالنفقة ولذا لم يشترط لها كمال الاهلية فيجب في مال الصبي والمجنون اعتبارا لجانب المؤنة خلافا لمحمد فانه اعتبر جانب العبادة لانه ارجح

كذا مؤنة بغير شكر ... تضمنت عبادة كالعشر

اي منها ما هو مؤنة فيه معنى العبادة كالعشر لان المؤنة فيه باعتبار الاصل وهو الارض والعبادة باعتبار الوصف وهو النماء ولذا يصرف مصارف الزكاة ولم يصح ابتداء على الكافر لان الكفر ينافي القربة واما في البقاء بان اشترى الكافر ارضا عشرية فجاز البقاء عند محمد فتبقى عشرية وعند ابي يوسف يجب تضعيفه وعند ابي حنيفة تنقلب خراجية

كذا اداء فيها يكون معنى ... عقوبة مثل الخراج ضمنا

كذلك كالمؤنة المتضمنة للعبادة في كونها من حقوق الله تعالى مؤنة يكون فيها معنى عقوبة

في ضمنها

226

في ضمنها مثل الخراج لان المؤنة فيه باعتبار الاصل وهو الارض والعقوبة فيه باعتبار الوصف وهو التمكن من الزراعة ولذا لا يصح وضعه على المسلم ابتداء لكن صح ان يكون عليه بقاء كما لو اشترى المسلم ارض خراج كان عليه الخراج لا العشر لان جهة المؤنة راجحة والمسلم اهل للمؤنة

اهل صح

كذا من الاقسام حق قايم ... بنفسه مثال الغنايم

خمسها لله حق كاين ... وان مثل ذاك للمعادن

اي من هذه الاقسام حق ثابت بنفسه من غير ان يتعلق وجوبه بذمة المكلف ويجب عليه اداؤه طاعة كخمس الغنايم والمعادن فان الخمس حق ثبت لله بحكم الوهية تعالى بناء على ان الجهاد حقه تعالى لانه اعزاز دينه واعلاء كلمته فصار الحاصل بالجهاد كله له سبحانه كما قال قل الانفال لله لكنه تعالى اثبت اربعة اخماس للغانمين منة منه وكرما فلم يكن الخمس حقا لزمنا اداؤه طاعة بل هو استبقاه لنفسه جل شانه وتسمية بين من سماهم في كتابه فتولى السلطان اخذه وقسمته لانه نايب الشرع في اقامة حقوقه

حق صح

ولذا جاز صرف هذا الخمس الى من استحق اربعة اخماس من الغانمين عند حاجتهم بخلاف الزكوات والصدقات فانها لزمت طاعة لله تعالى فلا يجوز صرفها الى المودي وان افتقر حتى لو سلم الزكاة الى الساعي بعد حولان الحول وافتقر قبل صرف الساعي الى الفقير لا يجوز له ان يستردها منه ولذا حل لبني هاشم دون الزكاة لانه لما لم تقع به قربة بقي طيبا ولذا قال عليه الصلاة والسلام يا بني هاشم ان الله تعالى حرم عليكم غسالة الناس واوساخهم وعوضكم منها بخمس الخمس

اما حقوق العبد فهي كالبدل ... لمتلف والغصب حيثما حصل

يعني ان حقوق العباد كبدل المتلف والمغصوب وكذا الديات وملك المبيع والثمن وملك النكاح

ثم الحقوق كلها كما سلف ... تنقسم منها الى الاصل والخلف

يعني ان الحقوق كلها سواء كانت حقا لله او لعبده تنقسم الى اصل وخلف

لذين في الايمان اعتبار ... اذ اصله التصديق والاقرار

فيهما الاقرار اصل ذو شرف ... لكن عن التصديق صار الخلف

يصير في الاحكام هذي الدار ... لان حكمه عليه جاري

اي ان للاصل والخلف اعتبارا في الايمان لان اصل الايمان التصديق والاقرار كما هو مذهب

الفقها فالاقرار اصل شريف فى الايمان لكنه تارة يصير خلفا عن التصديق
في احكام الدنيا فيصير الاقرار المجرد قايما مقام مجموع التصديق والاقرار كما فى الاكراه
على الاسلام ثم الاذا آمن اب وام خليفة يصير ذاك الحكم
عن الصغير اذ يصير مسلما او واحد الاصلين كان اسلما

اي ثم يصير ايمان احد الابوين في حق الصغير خلفا عن ايمان الصغير حتى يجعل مسلما كاسلام تبعا له وحيث لا اصلين لاعتبار فالطفل صار تابعا للدار
فكونه للدار تابعا خلف عن ان يكون تابعا لمن سلف

يعني اذا كان الطفل لا اصل له في هذا الاعتبار بان سبي واخرج الى دار السلام وحده فانه يصير تابعا للدار فيصير كونه تابعا للدار خلفا عن تبعيته لاحد ابويه في الاسلام والحاصل انه اذا سبي الطفل فان اسلم هو بنفسه مع كونه عاقلا فهو الاصل والا فان اسلم احد ابويه فهو تبع له والا فان اخرج الي دار الاسلام فهو مسلم بتبعيته للدار وان لم يخرج بل قسم وبيع من مسلم في دار الحرب فهو تبع لمن سباه في الاسلام فلو مات صلي عليه ودفن في مقابر المسلمين كذا قالوا لكن قال في التلويح والتحقيق انه عند عدم احد الابوين ليست التبعية خلفا عن اداء احد الابوين بل عن اداء الصبي نفسه كابن الميت خلف عنه في الميراث وعند عدمه يكون ابن الابن خلفا عن الميت لا عن ابنه لئلا يلزم للخلف خلف فيكون الشي خلفا واصلا ثم قال وقد يقال لا امتناع في كون الشي اصلا من وجه خلفا من وجه انتهى

كذاك التطهير ليس يختلف بالما اصل والتيمم الخلف

يعني كذلك الطهارة بالماء اصل والتيمم خلف ولا خلاف في الخلفية لكن عندنا هو خلف مطلقا يرتفع به الحدث الى غاية وجود الماء بالنص لانه لما كان حكم الاصل افادة الطهارة وازالة الحدث كان كذلك حكم الخلف اذ لو كان له حكم براسه لما كان خلفا بل اصلا فلا يصح جعله خلفا في حق الاباحة مع الحدث فلذا قال

مطلق بما لدينا ذا خلف والشافعي بالضرورة اعترف

يعني ان التيمم خلف مطلق عندنا فحكمه حكم الماء في تادية الفرايض به وعند الشافعي خلف ضروري بمعنى انه ثبت خلفيته ضرورة الحاجة الى اسقاط الفرض عن الذمة

وقيام

وقيام الحدث كطهارة المستحاضة وفايدة الخلاف تظهر في صحة تقديمه على الوقت واداء فرضين بتيمم واحد فعندنا جاز خلافا له وفي من له اناآن احدهما طاهر والاخر نجس وقد اشتبها عليه فعندنا لا يجوز له التحري لان التراب طاهر طهور مطلقا عند العجز عن الماء وقد اشتبها تحقق بالتعارض الموجب للتساقط وعنده يجب التحري ولا يجوز التيمم اذ معه ماء طاهر بتعيين فلا ضرورة فلا تيمم قال في التلويح ولا يخفى ان عدم صحة التيمم قبل التحري عند الشافعي مبني على انه لا صحة للتيمم بدون العجز عن الماء سواء كان خلفا ضروريا او مطلقا ولا عجز مع امكان التحري ولذا جوز التيمم فيما اذا اجر فتفريع هذه المسئلة على كون التيمم خلفا ضروريا بمعنى انه انما يكون بقدر ما تندفع به ضرورة اسقاط الفرض ليس كما ينبغي وان اريد بكونه ضروريا العجز عن استعمال الماء فهذا مما لا يتصور فيه نزاع

اذ لا يكون الا عند ضرورة العجز صح

لكن عن الما هنا الخليفه كان التراب اذ ابو حنيفه
كذاك يعقوب لذاك قد ذكر لكن محمد ومثله زفر

يعني ان الخلفية بين الماء والتراب عند ابي حنيفة وابي يوسف فالخلفية في الآلة فالتراب خلف عن الماء لانه تعالى نص عند النقل الى التيمم على عدم الماء وكون التراب ملوثا في نفسه لا يوجب العدول عن ظاهر النص لان نجاسة المحل حكمية فيجوز ان يكون مطهر الآلة كذلك وحديث التراب طهور المسلم يؤيده لكن محمد وزفر

قد يقولان التيمم الخلف عن الوضوء ثم هذا المختلف

يعني يقولان ان التيمم خلف عن الوضوء فالخلفية في الفعل لان الله تعالى امر بالوضوء اولا ثم بالتيمم عند العجز وقوله ثم هذا المختلف يعني ان هذا الاختلاف

يبنى عليه حكم ذي التيمم اذا امّ ذا الوضوء شرعا فاعلم

اي يبنى على هذا الاختلاف ما اذا ام المتيمم المتوضي فعند الشيخين جاز لانه لا خلفية بين الطهارتين فلم تكن طهارة المتيمم اضعف من طهارة المتوضي وعند محمد وزفر لا يجوز وهذا في غير صلاة الجنازة اذ يجوز ذلك فيها بلا خلاف

وثبت للاصل علما سلف لا غيره يكون مثبت الخلف

يعني ان ما يثبت به الاصل يثبت به الخلف فكما ان الاصل لا يثبت بالراي كذلك الخلف لا يثبت بالراي

والشرط كون اصله مفقودا ∴ على احتمال كونه موجودا
لاجل ان يصير ذلك السبب ∴ بالانعقاد فهو شرط قد وجب
لم يكن بدونه ذلك الخلف ∴ بيانه ذاكر في الغموس والحلف
حقا على مس السما ينعقد ∴ هذا وما الغموس اصلا ينعقد

اي شرط الخلف ان يكون الاصل معدوما في الحال لعارض على احتمال وجوده بان يكون وجوده ممكنا ليصير السبب متصفا بالانعقاد للاصل ثم بالعجز عنه يتحول الى الخلف مثلا ارادة الصلاة انعقدت سببا للوضوء لامكان حصول الما بطريق الكرامة ثم بظهور العجز ينعقد الحكم الى التيمم وقوله لم يكن بدون ذلك الخلف يعني اذا لم يحتمل الاصل الوجود لا يصح الخلف بيانه هذا في اليمين الغموس وفي الحلف لمس السما حيث ينعقد الحلف على مس السما لاحتمال وجود المس في الجملة الا انه معدوم عرفا وعادة فينتقل الحكم الى الخلف وهو الكفارة وكذلك ساير الابدال من المسح والتيمم والعدة بخلاف الغموس وهي الحلف على ماض فانه لا يثبت الكفارة لعدم امكان البر ∴

وما تعلقت به الاحكام ∴ فانه اربعة اقسام

هذا هو القسم الثاني وهو ما يتعلق به الاحكام وهو اربعة اقسام السبب والعلة والشرط والعلامة وقد تقدم انما يتعلق به الشي ان كان داخلا فيه فركن والا فان كان موثرا فيه على ما ذكر في القياس فعلة والا فان كان موصلا اليه في الجملة فسبب والا فان توقف عليه وجود الشي فشرط والا فلا اقل من ان يدل على وجوده فعلامة ∴

فاول الاقسام من هذا السبب ∴ فمنه ما الى الحقيقة انتسب

السبب لغة ما يتوصل به الى الشي واصطلاحا ما يكون طريقا الى الحكم من غير تاثير والمراد ما يطلق عليه السبب حقيقة او مجازا اذ يعتبر في تعدد الاقسام اختلاف الجهات والاعتبارات وان اتحدت الاقسام بحسب الذوات فمنه ما هو سبب حقيقي ∴

اي ما الى الحكم طريقا يحسب ∴ وما وجوبه اليه ينسب
ولا وجوده ولا معنى العلل ∴ يكون معقولا به لكن عقل
لكن هناك علة بالجزم ∴ يكون بينه وبين الحكم
ولا تضاف هذه الى السبب ∴ فما وجودها اليه انتسب

يعني ان السبب الحقيقي ويسمى السبب المحض ما يكون طريقا الى الوصول الى الحكم من غير ان يضاف

اليه ثبوت الحكم ولا يعقل فيه معنى العلل بل يتخلل بينه وبين الحكم علة لا يضاف وجودها الى السبب فاحترز بكونه طريقا الى الحكم عن السبب المجازي لانه ليس بطريق اليه وعن العلامة لانها ليست بطريق له بل هي دالة عليه وبكونه لا ينسب اليه وجوب الحكم عن العلة وبكونه لا ينسب اليه وجود الحكم عن الشرط وهذا القيد يصلح ان يكون مخرجا للعلة ايضا لان الحكم يضاف الى العلة وجوبا ووجودا كما يضاف الى الشرط وجودا عنده وقوله ولا معنى العلل الخ اي لا يعقل فيه معاني العلل اذا تعقل المعقل اي لا يوجد له تاثير في الحكم بوجه بواسطة او بغير واسطة وهو احتراز عن السبب الذي له شبه العلل والذي فيه معنى العلل وقوله لكن هناك الخ بيان لخلوه عن معنى العلة اي يتخلل بينه وبين الحكم علة هي فعل اختياري ولا تضاف تلك العلة الى السبب ثم مثل لذلك بقوله ∴

كمن على مال لكيما يسرقا ∴ يدل او قتل اذا تحققا

يعني كدلالة انسان ليسرق مال اخر وليقتله اذا تحقق ذلك من المدلول فان الدال لا يضمن لان الدلالة سبب محض وقد توسط بين السبب والحكم علة هي فعل فاعل مختار وفعله غير مضاف الى السبب لانه باشر ذلك باختياره بخلاف دلالة المحرم على الصيد حيث يوجب الضمان على الدال لان الدلالة في ازالة الامن عن الصيد مباشرة لا سبب لانه كان آمنا ببعده او تواريه وقد زال امنه بالدلالة كالمودع اذا دل السارق على الوديعة حيث يضمن لانه جان بتركه ما التزمه من الحفظ قال في التلويح فان قلت السعاية الى السلطان الظالم سبب محض وقد وجب الضمان على الساعي قلت مسئلة اجتهادية افتوا بها بخلاف القياس لغلبة السعاة ونقل عن التقرير فتوى المتاخرين بالضمان بالسعاية لغلبة السعاة وينبغي مثله لو غلب غصب المنافع ونقل عن ابي اليسر ان بعض مشايخنا يفتون بالضمان على الساعي مطلقا وبعضهم قال ان كان السلطان معروفا بالظلم وتغريم من سعي به يضمن والا لا وهذا خلاف اصول اصحابنا لكن لو راى القاضي تضمين الساعي له ذلك لانه موضع اجتهاد لينزجر السعاة انتهى ومن فروع السبب المحض في باب الغصب والاصطبل فان القاتل لا يضمن وهذا اذا لم يجرح في فور الفتح وكذا دفع السكين الى الصبي ليمسكه فقتل به نفسه لانه امره بامساكه لا باستعماله بخلاف ما اذا سقط على رجله فعقره فانه يضاف الى السبب الاول وهو المناوله فكان سببا في معنى العلة ومن فروعه

ما اذا امر صبيا بصعود الشجرة فابيلاه اصعد وانفضها لناكل او لنا كل فلا ضمان ان سقط فات خلاف مالو قال لآكل بغير المتكلم حيث يضمن عاقلته الدية لانه صار في معنى العلة لانه لمنفعة الآمر على الخلوص كما نقله القاآني :.

فان يضف اليه كان السبب بذاك حكم علة فينتسب

اليه مثل القود او سوق الجمل نفيهما الضمان شرعا قد حصل

هذا هو القسم الثاني من السبب الذي في معنى العلة فيضاف الحكم اليه كقود الدابة او سوقها فان كان كل واحد منهما سبب لانه طريق مفض الى الاتلاف لانه يحمل الدابة كرها على الحركة لكنه ليس بموضوع للاتلاف ليكون علة واما العلة وطئ الدابة لكنه سبب بمعنى العلة من حيث ان الاتلاف مضاف الى السائق والقائد فاضيف التلف الحاصل بوطئ الدابة اليه فيما يرجع الى بدل المحل اما ما يرجع الى جزاء المباشرة فلا يرجع اليه حتى لا يحرم عن الميراث ولا يجب الكفارة والقصاص ومن هذا القسم اشراع الجناح في الطريق ووضع الحجر فيه وترك المالك الحائط المائل بعد التقدم والاشهاد وحمل الصبي على الدابة وشهادة الشهود بالقصاص اذا رجعوا لانها غير موضوعة للقتل لكنها طريق اليه وقضاء القاضي بها لا عن اختياره وكذا استيفاء الولي القصاص بسببها تجب الدية عليهم لا الكفارة والقصاص وحرمان الارث لانها جزاء المباشرة ولم توجد ولو قال رجل لآخر تزوج هذه المراة فانها حرة فتزوجها فاولدها ثم ظهرت امة لم يرجع عليه بقيمة الولد لانه سبب محض تخلل بينه وبين الحكم تزوجه بخلاف ما اذا زوجها منه على انها حرة لان الاستيلاد ثابت بالتزويج لانه وضع له والمزوج صاحب العلة فيضاف الحكم اليه وكذا لا يرجع المغرور اذا استولد الجارية الموهوبة فاستحقت لم يرجع بقيمة الولد على الواهب والمستعير اذا اتلف العين باستعماله ثم ظهر الاستحقاق وضمن قيمته لا يرجع بالقيمة على المعير لان كل واحد منهما سبب محض وقد تخلل بينه وبين الولد والعين ما هو علة غير مضافة اليه وهو الاستيلاد والاستعمال وهذا بخلاف المشتري اذا استولدها فاستحقت لان البائع صار كفيلا عن المشتري بما شرط عليه من البدل فكان قد ضمنت له سلامة الاولاد ذكره القاآني ثم اشار الى القسم الثالث بقوله :.

وحلفه بالله والطلاق ونذره بالشيء والعتاق

فذا مجازا سمي السبب لكنه الى الحقيقة انتسب

يعني ان اليمين بالله تعالى قبل الحنث يسمى سببا مجازا واليمين بالطلاق والعتاق والنذر وهي الصيغ الدالة على تعليق الطلاق والعتاق والنذر بشيء يسمى قبل وقوع المعلق عليه سببا مجازا ايضا فانها قبل وقوع المعلق عليه اسباب مجازية لما يترتب عليه من الجزاء وهو وقوع الطلاق او العتاق او لزوم المنذور به لا تضاف اليها في الجملة لا اسباب حقيقية لانها لا تفضي اليه بان لا يقع المعلق عليه وانما قلنا قبل وقوع المعلق عليه لانها بعده تصير تلك الايقاعات عللا حقيقية لتاثيرها في وقوع الاجزية مع الاضافة اليها واتصالها بها بمنزلة البيع للملك وذلك لان الشرط كان مانعا للعلة عن الانعقاد فاذا زال المانع انعقدت علة حقيقية بمنزلة الايقاعات المنجزة وهذا الخلاف في والله لا ادخل هذه الدار فدخلها فانه علة الكفارة لا تصير هي اليمين لانها موضوعة للبر والبر لا يفضي الى الكفارة والمفضي انما هو الحنث الذي هو ضده والبر مانع منه فكيف يصلح علة لثبوته وانما علة الكفارة الحنث لانه المؤثر فيها كما في التلويح وحيث لم تكن هذه المذكورات اسبابا حقيقة وانما سميت بذلك مجازا لم يجز التكفير قبل الحنث عندنا لانه يكون ح قبل السبب وجوزنا تعليق الطلاق والعتاق بالملك لان المعلق ليس بسبب فلا يحتاج الى المحل عند التعليق والشافعي رحمه الله جعلها اسبابا في معنى العلة لان اليمين هي التي توجب الكفارة عند الحنث والمعلق هو الذي يوجب الجزاء عند وجود الشرط فلم يجوز تعليق الطلاق والعتاق بالملك لان السبب لا ينعقد في غير محله والحاصل كل واحدة من هذه المذكورات ليست سببا حقيقة لكنها تنسب الى السبب حقيقة

بشبهة فيبطل ما علقا تنجيزه فقدر ما تحققا

من شبهه في المحل يبقى وما بدونه يكون حققا

فاحتاج للمحل كالحقيقة فان يفت يبطل لدى الطريقة

وله شبهة متعلق بقوله انتسب وحاصله ان المعلق بالشرط كانت طالق في ان دخلت الدار فانت طالق ليس بتطليق ولا سبب للتطليق في الحال ولذا سمي سببا مجازيا لكن فيه شبهة السببية من حيث ان التعليق يمين وموجبه البر والبر مضمون بالطلاق بمعنى انه لو فات البر لزمه الطلاق فكان بمنزلة الغصب موجبه رد العين على المختار وانه مضمون بالقيمة على معنى انه لو فات العين لزمه الطلاق برد القيمة ثم للقيمة حال قيام عين المغصوب شبهة

الوجوب حتى صح الرهن والكفالة بالمغصوب مع ان الرهن والكفالة لا يصحان الا بالدين القايم في الحال وكذا ابرا المغصوب العاصب صح ابراؤه حتى لو هلك عين المغصوب لا شى على العاصب مع ان الابراء عن الاعيان لا يصح فكذلك فيما نحن فيه لما كان البر مقصودا بالطلاق بحيث لو فات البر لزم الطلاق كان للتعليق شبهة التطليق حالا وشبهة الشي لا يثبت الا في محله فلا تثبت شبهة النكاح في البهايم ولا شبهة البيع في الحر لما لم يتصور حقيقة النكاح والبيع فيهما وحيث كان للتعليق شبهة التطليق فلا بد له من المحل فاذا قال لزوجته ان دخلت الدار فانت طالق ثلاثا ثم عادت اليه بعد زوج آخر ثم دخلت الدار لا تطلق لانه لما نجز الثلاث فات المحل فبطل التعليق لما فيه من شبهة التطليق الحالي المحتاج للمحل فكذا ما فيه شبهة وذهب زفر الى ان التنجيز لا يبطل التعليق لانه لا يشترط في ابتدا التعليق بقا المحل كما اذا قال للمطلقة ثلاثا ان نكحتك فانت طالق حتى لو تزوجها بعد الزوج الثاني يقع الطلاق فلان لا يشترط ذلك في بقا التعليق اولى لان البقاء اسهل من الابتدا وقد اشار الى جوابه بقوله

ولا كذا طلاق ان علقا بالملك في التي ثلاثا طلقا
لان ذا الشرط له حكم العلل حتى كان عينها الذي حصل
فصار ذا معارضا للشبه تقدمت عليه فاعرف وجهه

يعني ليس كما ذكر في اعتبار وجود المحل ما اذا علق طلاق مطلقته ثلاثا بنكاحها كما نقلنا من دليل زفر لانه انما صح مع عدم وجود المحل لان هذا الشرط وهو النكاح الذي علق به الطلاق في حكم العلل لان ملك الطلاق يستفاد بالنكاح فكان النكاح بمنزلة علة العلة للطلاق فكان له شبهة العلة وتعليق الحكم بحقيقة علته يبطل حقيقة الايجاب لعدم الفايدة فلو قال لعبده ان اعتقتك فانت حر كان باطلا وكذا لو قال لامرأته ان طلقتك فانت طالق ونوى الطلاق الذي هو موجب هذا التطليق فبشبهة العلة يبطل شبهة الايجاب فيما قلنا اعتبارا للشبهة بالحقيقة ولا يبطل اصل التعليق لان الشبهة لا تعادم الحقيقة فصار هذا اى كون هذا الشرط في حكم العلل معارضا لشبهة ثبوت السبب في المعلق قبل تحقق الشرط حسبما قررناه من جعل المعلق في حكم السبب الحقيقي في اقتضاء المحل لثبوت شبهة السبب الحقيقي فيه ووجه المعارضة ان اصل التعليق

يوجب ثبوت شبهة وقوع الجزا المقتضية للمحل وكون الشرط في معنى العلة يقتضي عدم ثبوتها فامتنع ثبوتها بمعارضة فلم يشترط قيام محل الجزا لزوال معنى الموجب له فبقي التعليق مجردا عن الشبهة المستدعية للمحل والتعليق يمين ومحله ذمة الحالف فيبقى ببقايها كذا في التحقيق وغيره

ولا ما يضاف من ايجاب فذاك للحال من الاسباب
وانه يعد قسما للعلل كما يا تيك بغير ما خلل

يعني ان الايجاب المضاف كقوله انت طالق غدا سبب للحال وانما كان سببا للحال لاتصاله من الانعقاد وهو التعليق غير ان حكمه يتاخر الى ما اضيف اليه من الوقت والاضافة لا تخرج عن السببية كما ان اضافة ايجاب الصوم على المسافر الى عدة من ايام اخر لا يخرج شهود الشهر عن السببية فلو قال لله على كذا غدا كان له التعجيل قبله لانه بعد السبب لان الاضافة دخلت على الحكم بالسبب فهو تعجيل المؤجل بخلاف ان جاء غد فلله على كذا حيث لا يجوز التصدق قبله لانه تعجيل قبل السبب ولو حلف لا يطلق امرأته واضاف الطلاق الى الغد حنث وان علقه لا كما نقله ابن نجيم وقوله وانه يعد قسما الخ يعني ان هذا من اقسام العلل كما ياتي بيانه وهذا على وفق ما في المنار فاقسام السبب اى ما يطلق عليه اسمه ثلاثة حقيقي ومجازي وسبب في معنى العلة قال في التلويح فان قلت قد اعتبر في حقيقة السبب الافضا وعدم التاثير فكما ان المجازي جعل مجازا لعدم الافضا ينبغي ان يجعل السبب الذي في معنى العلة ايضا في التلويح مجازا لوجود التاثير قلت نعم الا ان عدم التاثير لما كان قيدا عدميا وكان حقيقة السبب في اللغة ما يكون طريقا الى الشي وموصلا اليه خص القسم الذي ينتفي فيه الافضا باسم المجاز ونبهوا على مجازية ما فيه معنى العلة بان سموا السبب الذي ليس فيه معنى العلة سببا حقيقيا وايضا هذا القسم مجاز بالنظر الى الوضع اللغوي ايضا لخصوصه باسم المجاز والعلاقة انه يؤول الى السبب بان يصير طريقا للوصول الى الحكم عند وقوع المعلق عليه وفيه نظر لانه في المآل لا يصير سببا حقيقيا بل علة الحكم الا ان يراد السبب بحسب اللغة والاولى ان يقال العلاقة هي مشابهة السبب من جهة ان له نوع افضاء الى الحكم في الجملة ولو بعد حين انتهى

والعلة الثاني وذا ما يوجب في الابتدا الحكم فهو الموجب

اى العلة القسم الثاني من الاقسام الاربعة وهي لغة المغير ومنه سمي المرض علة واصطلاحا ما يوجب ان يثبت الحكم في الابتدا فالحكم موجب بالفتح خرج بالقيد الاول الشرط لانه يجب عنده لا به

من الافضا

وتقول في الابتداء السبب والعلامة وعلة العلة والشرط ايضا لان المراد بالابتداء ان يثبت الحكم به بلا واسطة ويدخل في التعريف العلل العقلية والوضعية التي يجعل الشارع كالبيع للملك والنكاح للحل والعلل المستنبطة بالاجتهاد كالاوصاف المؤثرة في الاقيسة وقد تقدم ان الموجب للاحكام هو الله تعالى الا انه لما كان غيبا عن العباد لعجزهم عن دركه نسب الوجوب الى العلل

ذه سبعة فعلة بالاسم تكون والمعنى معا والحكم

يعنى ان العلة سبعة اقسام والمراد ما يطلق عليه لفظها فتقسيمها كتقسيم العين الى الباصرة والجارية وغيرهما وذلك لانهم اعتبروا في حقيقة العلة ثلثة امور اضافة الحكم اليها وتاثيرها فيه وحصوله معها في الزمان وسموها بالاعتبار الاول العلة اسما ومعنى وحكما كلها وبالثاني العلة معنى وبالثالث العلة حكما فاذا اجتمعت الامور الثلاثة اعنى العلة اسما ومعنى وحكما كلها فهو قسم واحد والا فاذا اجتمع اثنان فثلاثة لانهما اما الاسم والمعنى واما الاسم والحكم واما المعنى والحكم والا فثلاثة ايضا لان الحاصل اما الاسم او المعنى او الحكم صار الاقسام سبعة فالاول العلة اسما ومعنى وحكما

كمطلق البيع تفد الملك في الشرع موضوع بغير شك

فان مطلق البيع علة للملك اسما فانه وضع في الشرع لاثباته والملك مضاف اليه ومعنى لانه مؤثر في هذا الموجب اعنى الملك وحكما لانه يثبت به مقارنا له وكذلك النكاح للحل وهذا هو الذي يسمى علة حقيقة والمراد بمطلق البيع ما لم يقيد بشرط لا المشروط بالاطلاق فانه لا وجود له اصلا ولا المعنى الكلي الذي لا يوجد الا في ضمن جزئياته فانه صادق على البيع بالخيار

وعلة تكون حقا اسما ولم تكن معنى وليست حكما

وتلك كالايجاب اذ يعلق بالشرط اذ عقيم الحقق

القسم الثاني العلة اسما لا معنى ولا حكما كالايجاب المعلق بالشرط لان صورة العلة في التعليق موجودة ولذا يضاف الحكم اليها عند وجود الشرط لكن لا تاثير لها قبله وليست علة حكما اذ لم يتصل الحكم معها في الزمان

وعلة معنى كذاك اسما وليس علة تكون حكما

كالبيع حيثما الخيار شرط والبيع موقوفا على هذا النمط

اي القسم الثالث العلة معنى واسما لا حكما كالبيع بشرط الخيار وكذا البيع الموقوف كبيع الفضولي فانه علة اسما بدليل ان الحكم يضاف اليه شرعا ومعنى لانعقاده شرعا لافادة هذا الحكم والذي

يدل على انه علة لا سبب ان المانع وهو الخيار او حق المالك اذا زال بمضي المدة في البيع بالخيار او باجازة المالك يثبت الحكم اي الملك للمشتري بذلك البيع من الايجاب حتى يملكه المشتري بزوائده المتصلة والمنفصلة جميعا ولو كان سببا لم يكن كذلك فان المسبب يثبت مقصودا مستندا الى وجود السبب حين

كذاك ان يضف هذا الايجاب الى الزمان مثله النصاب

والحول لم يمض كذا الاجارة وضعها للنفع بالعبارة

اي كالايجاب المضاف الى الزمان فانه علة اسما لا حكما اما كونه اسما فلان الحكم يضاف اليه ومعنى لتاثيره فيه لا حكما لتاخره الى الزمان المضاف اليه وهو غير حاصل في الحال وكذا نصاب الزكاة حال كون الحول لم يمض اي قبل مضي الحول علة لوجوب الزكاة اسما ومعنى لتحقق الاضافة والتاثير لا حكما لعدم المقارنة فان الحكم يتاخر الى حولان الحول وكذا عقد الاجارة علة لملك المنفعة اسما ومعنى للاضافة والتاثير ولذا صح تعجيل الاجرة لا حكما لان المنفعة معدومة فيكون الحكم وهو ملك المنفعة متراخيا عن العقد فلا يكون علة حكما معنى

وعلة في حيز الاسباب كمن شرى القريب في الانساب

اي الرابع العلة التي تكون في مكان السبب فهي تشبه السبب من هذا الوجه كشرا القريب فانه علة للملك والملك في القريب علة للعتق فيكون العتق مضافا الى الاول بواسطة فمن حيث الواسطة كان الشرا سببا ومن حيث ان الواسطة من موجباته كان العتق مع علته وهو الملك مضافا اليه كانه علة

ومرض الموت كذا التعديل كما اتى الشهادة يقول

فان مرض الموت علة للمنع عن التبرع بحق الوارث بما زاد على الثلث ويشبه السبب لان الحكم انما يثبت به اذا اتصل به الموت لان العلة مرض مميت ولما كان متعذرا في الحال لم يثبت الحجر فصار ما يتبرع به ملكا للحال حتى لا يحتاج الى تمليك لو برأ واذا مات صار كانه تصرف بعد الحجر فيتوقف على اجازتهم وكذا التزكية عند امامنا ابي حنيفة رحمه الله تعالى كما اذا شهد الشهود بالزنا على محصن لان الموجب للحكم بالرجم شهادة الشهود وهي لا تكون موجبة بدون التزكية فكانت التزكية علة العلة حتى اذا رجع المزكون ضمنوا الدية عنده لكن من حيث ان التزكية صفة الشهادة بقي الحكم مضافا الى الشهادة فيضمن الشهود اذا رجعوا ايضا وعندهما لا ضمان عليهم لانهم اثنوا على الشهود خيرا كما لو اثنوا على المشهود عليه بان قالوا هو محصن

كذاك كل علة للعلة … فانها تعد من ذى الجمله

اى مثل هذا كل ما يكون علة العلة فانه علة فى حيز الاسباب فمن حيث ان العلة الاخيرة بحكمها تضاف الى العلة الاولى كانت الاولى علة ومن حيث انها لا توجب الحكم الا بواسطتها يشبه السبب وهذا هو السبب فى معنى العلة ثم ما ههنا على وفق ما فى المنار متابعة لفخر الاسلام ومنهم من جعل القسم الرابع من قبيل العلة اسما ومعنى لا حكما وجعلها قسمين قسم يشبه الاسباب كالاجارة وقسم لا يشبه الاسباب كالبيع الموقوف فانه اذا قال فى رجب اجرتك الدار من غرة رمضان يثبت الحكم من غرة رمضان بخلاف البيع الموقوف فانه اذا زال المانع ثبت الحكم من وقت البيع فلذا كانت الزوائد للمشترى فهو علة غير شابهة للاسباب بخلاف الاجارة فان العلة التى يتراخى عنها الحكم لكنه اذا ثبت لا يثبت من حين العلة تكون مشابهة للسبب لتخلل الزمان بينها وبين الحكم والتى اذا ثبت حكمها يثبت من اوله لا يتخلل الزمان بينها وبين الحكم لا تكون مشابهة للسبب ذكره صدر الشريعة وجعل شرا القريب علة اسما ومعنى وحكما للاضافة والتاثير وعدم التاخر غير انه يشبه السبب الشرعى الواسطة وذكر فى التلويح ان بين العلة اسما ومعنى لا حكما وبين العلة التى تشبه الاسباب عموما من وجه لصدقهما معا فى الامثلة السابقة كالاجارة وصدق الاول فقط فى البيع الموقوف وصدق الثانى فقط فى مثل شرا القريب انتهى

من تلك وصف فيه شبه العلل … كالوصف من وصفين حيثما حصل

اذ ليس ذاك وحده بحاصله … والعلة الاثنان اعنى الجمله

هذا هو القسم الخامس وهو العلة معنى فقط لوجود التاثير جزء العلة لا اسما لعدم الاضافة اليه ولا حكما لعدم الترتب عليه والمراد بالوصف من وصفين الجزء الذى ليس باخير كما سياتى قريبا او احد الجزئين الغير المترتبين كالقدر والجنس وهذا على ما ذهب اليه فخر الاسلام من انه وصف له شبهة العلة لانه موثر والسبب المحض غير موثر وهو عند الامام السرخسى سبب محض لان احد الجزئين طريق يفضى الى المقصود ولا تاثير له ما لم ينضم اليه الجزء الآخر فعلى ما ذكره فخر الاسلام لما كان علة الربا هى القدر مع الجنس كان لكل من القدر والجنس شبهة العلة فيثبت به ربا النسيئة لانه شبهة الفضل لما فى النقد من المزية فلا يجوز ان يسلم حنطة فى شعير كذا فى التلويح

وعلة معنى كذاك حكما … تكون لا تكون تلك اسما

كالآخر

كآخر الوصفين عنده الاثر … والعلة المجموع مثلا اشتهر

هذا هو القسم الاول فان العلة اذا كانت ذا وصفين موثرين مترتبين فى الوجود فالمتاخر وجودا علة معنى وحكما لوجود التاثير والاتصال لا اسما لعدم الاضافة اليه بدون واسطة بل انما يضاف الى المجموع كالقرابة والملك فان لكل منهما نوع تاثير فى العتق اذ لكل منهما اثرا فى ايجاب الصلات ولذا يجب صلة القرابة ونفقة العبد الا ان الاخير رجحانا بوجود الحكم عنده فيجعل علة معنى وحكما ويصير الاول بمنزلة العدم فى حق ثبوت الحكم فيجعل وصفا له شبهة العلة كما فى التلويح

وعلة تكون تلك اسما … ولم تكن معنى وكانت حكما

وتلك كالامراض او مثل السفر … كذلك النوم فعنده الاثر

هذا هو القسم السابع وهو كل علة اقيمت مقام حقيقة المؤثر كالمرض والسفر اقيما مقام المشقة والنوم اقيم مقام استرخاء الاعضاء وكالمس والنكاح اقيما مقام الوطى فى ثبوت النسب وحرمة المصاهرة هذا والتقسيم العقلى يقتضى ايضا ما هو علة حكما فقط كما يقتضى ما هو علة معنى فقط وهذا هو الوصف الذى له شبهة العلة وقد ذكرناه بقى ما هو علة حكما فقط ولم نذكره اقتفاء لما فى المنار ومثل له فى التوضيح بالشرط فى تعليق الايجاب الثبوت الحكم عنده كدخول الدار فيما اذا قال ان دخلت الدار فانت طالق يتصل به الحكم من غير اضافة ولا تاثير

وهى كالاستطاعة مع فعل … كانت مع الحكم بغير فصل

اذ اقترانها به حتما وجب … وقد يقام ههنا الداعى السبب

يعنى ان العلة تقارن الحكم فى الزمان كمقارنة الاستطاعة للفعل حسبما تقدم فاقتران العلة الشرعية بالحكم واجب مثل اقتران العلل العقلية مع معلولاتها كالكسر والانكسار وهذا ما عليه المحققون من مشايخنا ومن فرق بين العلة العقلية والعلة الشرعية فجوز فى الشرعية تاخر الحكم عنها بمعنى انه يعقبها ويتصل بها ووجه الفرق ان العلة لا توجب الحكم الا بعد وجودها فلا بد من ان يكون ثبوت الحكم عقيبها فيلزم تقدمها بزمان واذا جاز بزمان جاز بازمان بخلاف الاستطاعة فانها عرض لا تبقى زمانين فلو لم يكن الفعل معها لزم وجود المعلول بلا علة او خلو العلة عن المعلول بخلاف العلل الشرعية لانها فى انفسها بمنزلة الاعيان بدليل قبولها الفسخ بعد ازمنة متطاولة كفسخ البيع والاجارة واجاب عنه فى التلويح بانه

الحكم

ان اراد ان العلة لا توجب الا بعد وجودها بعدية زمانية فممنوع بل عين النزاع وان اراد بعدية ذاتية فهو لا يوجب تاخر المعلول تاخرا زمانيا على ما هو المدعى قال واما بقا العلل الشرعية حقيقة كالعقود مثلا فباطل لانها كلمات لا يحدث حرف منها حال قيام الآخر والفسخ انما يرد على الحكم دون العقد ولو سلم فالحكم ببقائها ضروري ثبت دفعا للحاجة الى الفسخ فلا يثبت في حق غير الفسخ انتهى فمن فروع القول الاول ما نقل عن الجامع الكبير زوج رجل امته من حر ثم ان مولاها خلعها منه بعد دخوله على رقبتها فانها تطلق باينا لان لفظة الخلع اوجبت البينونة فوجب المال اولا والجارية لمولاها دون الزوج لانها لو جعلت للزوج لبطل من حيث يصح لان الطلاق بنزل بعقد الخلع والزوج يملك الامة بعقد الخلع لان الخلع عقد مبادلة فيقع الملك في الامة مع وقوع الطلاق ولو طلق الرجل امته نصف لم يصح ومن فروع القول الثاني ما ذكره صاحب الهداية فيما لو دفع المزكي ما بقي درهم فضاع لواحد لم يجز خلافا لزفر لان الغنى يعقب الادا ولو قارن الغنى قارن الادا فحصل الدفع الى الغني وقول زفر متفرع على الاول وقوله وقد يقام الخ الثاني يعني انه قد يقام السبب الداعي

مقام مدعو فكالدليل مقام مدلول بذا التفصيل

يعني انه قد يقام السبب الداعي مقام المدعو كالسفر اقيم مقام المشقة وقد يقام الدليل مقام المدلول كالاخبار عن المحبة فيما لو قال لها ان كنت تحبيني فانت طالق تعلق باخبارها بالمحبة ولو كاذبة ويقتصر على المجلس لان تعليق الطلاق بما لا يطلع عليه الا باخبارها بمنزلة تخييرها وهو مقتصر على المجلس ثم السبب هو الذي يفضي الى المؤثر في الوجود فلا بد ان يتقدم والدليل هو الذي يحصل من العلم به العلم بشيء آخر فربما يكون متاخرا عنه في الوجود

وذا الدفع العجز والضرورة كما في الاستبرا في ذي الصورة

وذلك لان علة الاستبرا صيانة الما عن الاختلاط بما قد وجد واستحداث ملك الوطي بملك اليمين سبب مؤد اليه فان هذا الاستحداث يصح من غير استبرا يلزم من البايع ومن غير ظهور براءة رحمها عن مائه فلو ابيحا الوطي للثاني بنفس الملك لادى الى الخلط فكان الاطلاق بنفس الملك سببا مؤديا اليه فظهر انه دليل باعتبار وسبب باعتبار واذا اقيم استحداث الملك مقام الشغل دار الحكم معه وجودا وعدما فوجب في المشتراة من المراة والصغيرة والآيسة لاستحداث الملك وان تيقنا بعدم الشغل

او لاحتياط مثل تحريم النظر وما دعى الى قضائه الوطر

الاحتياط هو العمل باقوى الدليلين وذلك مثل تحريم الدواعي فان الزنا حرم صونا للفراش عن الفساد وحفظا للنسل عن الضياع ثم اقيمت الدواعي من النظر بشهوة واللمس والقبلة مقامه في الحرمة وكذلك في الظهار والعبادات حتى حرم الجماع ودواعيه في المعتكف والمحرم وخرج عن ذلك اصل الحيض والصوم لا يجريان الدواعي للحرج كذا ذكره ابن نجيم

قوله حتى حرم الجماع ... الافضا بمعنى الى ... الحلال

وقد يكون ذا لدفع الحرج وان دفعه ليوجب الفرج
وذا كالطهر كذاك السفر ودفعه اصل اصيل يعتبر

ذكروا في الفرق بين دفع الحرج ودفع الضرورة والعجز انه فيهما لا يمكن الوقوف على الحقيقة بخلاف دفع الحرج وذلك كما في السفر اقيم مقام المشقة والطهر اقيم مقام الحاجة في الطلاق لان الطلاق امر محظور لما فيه من قطع النكاح المسنون الا انه شرع ضرورة انه قد يحتاج اليه لعجز عن اقامة حقوق النكاح والحاجة امر باطن لا يوقف عليه فاقيم دليلها وهو زمان يتجدد فيه الرغبة اعني الطهر الخالي عن الجماع مقام الحاجة تيسيرا وقد يقال ان دليل الحاجة هو الاقدام على الطلاق في الطهر لا الطهر نفسه كما في التلويح وقوله ودفعه اصل الخ يعني ان دفع الحرج له اصل معتبر له فروع كثيرة تعرف في الفقه

والثالث الشرط وذا ما علقا به الوجود لا الوجوب مطلقا

اي القسم الثالث مما تعلق به الاحكام الشرط وهو لغة العلامة اللازمة ومنه اشراط الساعة لعلاماتها اللازمة غير ان الاشراط جمع شرط بالتحريك بمعنى العلامة ايضا كما في الصحاح والشروط جمع شرط ومنه الشرطي بالسكون والحركة لانه نصب نفسه على زي وهيئة لا تفارقه في اغلب اوقاته فكانت لازمة واصطلاحا ما يتعلق به الوجود اي يتوقف عليه وجود الشيء ويوجد الشيء عند وجوده ولا يتوقف عليه ثبوته كالدخول في قوله ان دخلت الدار فانت طالق فان الطلاق يتوقف على الدخول ويصير عنده موجودا ولا يتوقف عليه وجوبه بل وجوبه بقوله انت طالق

وخمسة اقسامه بالضبط منه ما يكون محض شرط

اي ما يطلق عليه اسم الشرط خمسة بالاستقرا شرط محض وشرط له حكم العلل وشرط له حكم الاسباب وشرط اسما لا حكما وشرط بمعنى العلامة وهذا تبعا في المنار واسقط في التوضيح القسم الخامس

معللا بانه العلام نفسها فاول الاقسام الشرط المحض وهو ما يمتنع به وجود العلة فاذا وجد وجدت العلة فيصير وجود الحكم مضافا اليه دون وجوبه

كالعبد حر ان دخلت الدار ومنه ما يكون في معنى العلل

فان العلة اعني التحرير في هذا المثال يمتنع بدون وجود الشرط فاذا وجد وجدت ويكون وجود الحكم مضافا الى الشرط من حيث ان وجوده عند وجوده ولا يضاف وجوب الحكم الى الشرط لانه انما يضاف وجوب الحكم الى الشيء اذا كان مؤثرا فيه والعلة هي المؤثرة اينما وجدت كانت حر وانت طالق بخلاف الشرط لان الدخول كثيرا ما يوجد ولا عتاق عنده ولا طلاق ثم الشرط كما يكون فيما هو قابل للتعليق كالعتاق مثلا كذلك يكون في العبادات فان وجودها يتعلق باسبابها ثم يتوقف ذلك على شرط العلم مثلا كمن اسلم في دار الحرب لم يلزم العبادات لفقد شرط العلم فصارت الاسباب والعلل بمنزلة المعدوم لعدم الشرط وكذلك اركان العبادات كالقيام والقراءة والركوع ونحوها تنعدم لعدم شرطها من النية والطهارة وقوله ومنه الخ هذا هو القسم الثاني من اقسام الشرط وهو شرط لم يعارضه علة صالحة لاضافة الحكم اليها فيضاف الحكم الى الشرط لانه يكون شابه العلة في توقف الحكم عليه بخلاف ما اذا وجدت حقيقة العلة الصالحة فانه لا عبرة بالشبه

كحفر بئر او كشق زق فالحفر شرط ههنا كالشق

انما كان حفر البئر شرطا لان علة السقوط هي الثقل والارض هي المانع من السقوط فازالة المانع صارت شرطا والعلة لا تصلح لاضافة الحكم اليها وهو الضمان لان الثقل امر طبيعي والمشي مباح فلا يصلحان للاضافة الى الشرط لان صاحبه متعد لان الضمان فيما اذا حفر في ملكه وبخلاف ما اذا وقع نفسه وكذلك شق الزق شرط لسيلان المايع والزق كان مانعا وسيلان المايع طبيعي فلا يصلح لاضافة الضمان اليه فيضاف الى الشرط الموصوف بالتعدي خلفا عن العلة والثالث الذي له حكم السبب كحل قيد عبده حتى هرب

الثالث من اقسام الشرط الذي له حكم السبب وهو ان يعترض عليه فعل فاعل مختار بان يحصل بعد حصول الشرط ويكون ذلك الفعل غير منسوب الى الشرط فخرج الشرط المحض مثل ان دخلت الدار فانت طالق او التعليق وهو فعل المختار لم يعترض على الشرط اعني الدخول بل بالعكس وخرج ما اذا اعترض على الشرط فعل فاعل غير مختار بل طبيعي كشق زق الغير وما اذا كان

نيضاف به

ونعل

نعل المختار منسوبا الى الشرط كما اذا فتح الباب على وجه نفر الطاير فخرج فانه ليس في معنى السبب بل في معنى العلة ولذا يضمن مثال ذلك ما اذا حل قيد عبد غيره حتى ابق فانه لا يضمن قيمته لان حله شرط الاباق لانه ازالة المانع من الاباق الذي هو علة التلف وقد اعترض عليه فعل فاعل مختار صالح للاضافة اليه وهو الاباق فمنع ذلك اضافة الحكم الى الشرط لكن الحل لما سبق العلة التي هي الاباق كان له حكم السبب لان السبب ما يتقدم مفضيا اليه واما شرط فيكون متاخرا عن صورة العلة كتاخر الدخول وجودا عن صورة العلة التي هي قوله انت طالق في المثال فلذلك كان شرطا محضا خاليا عن معنى السببية بخلاف حل القيد فانه مقدم على الاباق فنزل منزلة الاسباب لان السبب يتقدم والشرط المحض يتاخر لا يقال الشرط قد يتقدم على صورة العلة كالاشهاد في النكاح يتقدم على الايجاب والقبول وهو العلة صورة ومعنى لانا نقول نحن لا ننكر تقدم الشرط على صورة العلة وغاية ما نقول انه اذا تقدم لم يتمحض شرطا بل كان لتقدمه متشابها بالسبب لان تقدم وجوده لا يخلو عن معنى الافضاء الى الحكم بواسطة وجود العلة كالسبب الحقيقي ثم حل قيد العبد وان شابه السبب لكنه شابه السبب الخالص لا السبب الذي فيه معنى العلة لان ما فيه معنى العلة هو ما كانت العلة حادثة به مضافة اليه كقود الدابة وسوقها وههنا العلة اعني الاباق غير حادث بالشرط اعني الحل بل باختيار صحيح فانقطع به نسبته الى الشرط فكان التلف مضافا الى العلة لا الى ما سبق من الشرط ولا يلزم عليه ما اذا امر عبد الغير بالاباق فابق حيث يضمن مع اعتراض فعل المختار لان الامر بالاباق استعمال فاذا اتصل به الاباق يصير غاصبا له كما اذا استخدمه وعلى هذا قال ابو حنيفة وابو يوسف فيمن فتح قفص طاير فطار او باب اصطبل فندت الدابة في فوره ذلك لا يضمن لانه جرى مجرى السبب واعترض عليه فعل مختار فلم يصر التلف مضافا اليه وعند محمد والشافعي يضمن لانه بمنزلة سيلان المايع عند شق الزق ولم تبطل الاضافة الى الفاتح باختيار الطير والدابة لانه اختيار فاسد كما اذا اصاح بالدابة فذهبت حيث يضمن وان ذهبت مختارة قال القاضي ابو زيد وما ذكره الخصم قريب من الاستحسان فقد الحق العادة وان كانت عن اختيار بالطبيعة فاهدر اختيار ما لا عقل له

والرابع الذي يكون اسما شرطا ولا يكون ذاك حكما

يعني ما يكون شرطا اسما لا حكما وهو ما يفتقر الحكم الى وجوده ولا يوجد عند وجوده فمن حيث التوقف عليه سمي شرطا ومن حيث عدم وجود الحكم عنده لا يكون شرطا حكما

كاول الشرطين اذ تعلقا بذين حكم مثل ان علقا

بان دخلت الدار ذي يا مارق وهذه الدار فانت طالق

يعني كاول الشرطين فيما اذا قال ان دخلت هذه الدار وهذه الدار فانت طالق فان الاول بحسب الوجود يتوقف عليه الحكم في الجملة ولا يتحقق عنده فان دخلت الدارين وهي في نكاحه طلقت اتفاقا وان ابانها فدخلت الدارين او دخلت احداهما فابانها فدخلت الاخرى لم تطلق اتفاقا وان ابانها فدخلت احداهما ثم تزوجها [فدخلت] الاخرى تطلق عندنا لان الملك انما هو شرط عند الشرط الثاني لانه حال نزول الجزاء المفتقر الى الملك

والخامس الذي لدى البيان كما علامة كالاحصان

اي الخامس الشرط الذي يشبه العلامة كالاحصان في الزنا وسيأتي بيانه [ان] في بحث العلامة ان شاء الله تعالى

وانما بالصيغة الشرط عرف فذلك عن معناه ليست تنصرف

كما حروف الشرط او دلالته كقول من يقول في مقالته

المراة التي بها ازوج تبين بالثلاث فالتزوج

وصف لمراة ولا تعينا فكان شرطا لا كذا ان عينا

اي انما يعرف الشرط بصيغة الشرط اي بدخول حرف من حروف الشرط عليه او يعرف [دلالة] بالمعنى بان يكون الاول سببا للثاني كقول القائل المراة التي ازوج بها على البنا للمجهول طالق ثلاثا فانه ليس شرطا بالصيغة بل هو متضمن لمعنى الشرط لوقوع الوصف في النكرة كما مر في الفاظ العموم بخلاف ما اذا عين كما لو قال هذه المراة طالق فيلغو في الاجنبية وتنجز في المنكوحة لان الوصف في المعين لغو وقوله فتلك عن معناه الخ اي ان صيغة الشرط لا تنفك عن معنى الشرط وهو احتراز عما ذهب اليه بعض المشايخ من ان كلمة ان في قوله سبحانه فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا جارية بمجرى العادة وليس للشرط حكم وكذا ان في قوله سبحانه ومن لم يستطع منكم طولا الاية والحق ان الامر فيهما للندب فالندب هو المعلق بالشرط وتمامه في شروح [...]

التي ازوج بها
فلا يصح للدلالة
على الشرطية

والشرط انما يجمع الوجهين لا فرق في الصريح بين ذين

يعني ان صريح الشرط يجمع الوجهين المعين وغيره فلو قال ان تزوجت امراة او ان تزوجت هذه المراة فهي طالق يتعلق الطلاق بالشرط في الوجهين

والرابع العلامة المعرّفة بقولهم بانها المعرِّفة

وجود شي ما بها تعلقا ولا وجوبه بها تحققا

المعرفة في الاول بتشديد الرا المفتوحة وفي الثاني بكسرها اي الرابع من الاقسام الاربعة العلامة وهي التي عرفوها بانها التي تعرف الشيء اي تدل على وجود الحكم من غير ان يتعلق بها وجوده ولا وجوبه وحاصله انها خارج يتعلق بالحكم ليس بمؤثر فيه ولا مفض اليه ولا يتوقف عليه وجوده وانما هو دال عليه فخرج السبب والشرط والعلة

فانها تكون كالاحصان فما على الشهود من ضمان

ان يرجعوا مع الشهود بالزنا او وحدهم فلا ضمان ههنا

يعني ان العلامة مثل الاحصان لايجاب الرجم في باب الزنا والاحصان عبارة عن حالة يصير الزنا معها موجبا للرجم وله شروط الاسلام والعقل والبلوغ والحرية والنكاح الصحيح والدخول به وكون كل واحد من الزوجين مثل الآخر ونقل عن المبسوط ان شرطه على الخصوص شيئان الاسلام والدخول بالنكاح الصحيح بامراة هي مثله فاما العقل والبلوغ فهما شرطان لاهلية العقوبة والحرية شرط تكميلها لا الاحصان وانما كان الاحصان علامة لا شرطا لان الشرط ما يمنع ثبوت العلة حقيقة بعد وجودها صورة كما في تعليق الطلاق بالدخول والزنا اذا تحقق لم يتوقف انعقاده علة للرجم على احصان يحدث بعد فان الاحصان لو وجد بعد الزنا لا يثبت به الرجم نعم ان الاحصان كان معرفا لحكم الزنا وهو انه كان موجبا للرجم عند وجوده فكان علامة لا شرطا ولهذا لا يضمن شهود الاحصان اذا رجعوا سواء رجعوا مع شهود الزنا او وحدهم قبل القضا او بعده لان العلامة لا يضاف اليها الحكم لا وجوبا ولا وجودا وهذا على وفق ما في المنار وغيره وذهب كثير من ائمتنا الى ان الاحصان شرط وان تقدم على العلة غير قادح في شرطيته اذ تاخره غير لازم كشرط الصلاة والنكاح هذا ومما يتفرع على ما ذكرنا من ان العلامة لا يضاف اليها وجوب ولا وجود ما ذهب اليه ابو يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى في المعتدة اذا جاءت بولد فانكر الزوج الولادة فشهدت بها القابلة ان النسب يثبت بشهادتها وان لم يكن

هناك حبل ظاهر ولا فراش قايم ولا اقرار من قبل الزوج بالحبل وكذا تقبل عندهما شهادة القابلة في الطلاق ضمنا فيما اذا علق طلاقها بالولادة ولم يقر بانها حبلى ثم شهدت القابلة بها حال قيام الفراش وانكر الزوج الولادة حيث يقع الطلاق لان الولادة شرط بمعنى العلامة اذ بها يظهر ما كان موجودا في الرحم فكان ثابت النسب منه من حين وجد وابو حنيفة رحمه الله تعالى يقول الولادة شرط محض للنسب في حقنا لانا نبني الحكم على الظاهر واذا صار النسب مضافا الى الولادة في حقنا فلا يثبت الا بما هو حجة لاثبات النسب بخلاف ما لو كان الفراش قايما لان الفراش سبب النسب قبل الولادة فكانت الولادة معرفة محضة وكذا اذا كان الحبل ظاهرا او اقر الزوج به لانه وجد دليل النسب وعلى هذا قال ابو حنيفة في استهلال المولود في حق الارث انه لا يثبت بشهادة القابلة لان حياة الولد كان غيبا عنا وانما تظهر عند استهلاله فتصير مضافة اليه في حقنا والارث يبنى عليها فلا يثبت بشهادة القابلة وقالا ان الاستهلال معرف محض لان حياة الولد انما اليه وجوبا ولا وجودا ونفس الاستهلال في غير حالة التوريث يثبت بشهادة القابلة حتى يصلى على المولود فكذلك في حالة التوريث وتمامه في شرح الغاني

فصل في بيان الاهلية

اهلية الانسان للشيء عبارة عن صلاحيته لصدور ذلك الشيء وطلبه منه وقبوله اياه وفي الشرع عبارة عن وجوب الحقوق المشروعة له وعليه

العقل في اهلية الخطاب ... معتبر من غير ما ارتياب

اي العقل معتبر في كون الانسان اهلا للخطاب لان شرط التكليف فهم ما يخاطب به فلا تكليف على الصبي والمجنون وقد تقدم ان العقل نور يبتدا به من منتهى درك الحواس

لكنه قد يدرك الصغير ... بالعقل ما لا يدرك الكبير

فكان ذا تفاوت كالاشهر ... والاشعري قال ليس يعتبر

لا ريب ان العقل متفاوت في افراد الانسان حدوثا وبقاء اما حدوثا فلان النفوس متفاوتة بحسب الفطرة في الكمال والنقصان باعتبار زيادة اعتدال البدن ونقصانه فكلما كان البدن اعدل وبالواحد الحقيقي اشبه كانت النفس الناطقة الفايضة عليه الكمل والى الخيرات اميل وللكمالات اقبل وهذا معنى صفائها ولطافتها بمنزلة المرآة في قبول الصور واما بقاء فلان النفس كلما زادت في كثرة العلوم بتكميل القوة النظرية وفي تحصيل الملكات الجيدة بتكميل القوة العملية ازداد

تناسبا بالعقل الفعال الكامل من كل وجه فازدادت افاضته نورا عليه للازدياد الافاضة بازدياد المناسبة فلما تفاوتت العقول في الاشخاص تعذر العلم بان عقل كل شخص هل بلغ المرتبة التي هي مناط التكليف فقدر الشارع تلك المرتبة بوقت البلوغ اقامة للسبب الظاهر مقام حكمه كما في السفر والمشقة لحصول شرايط كمال العقل واسبابه في ذلك الوقت كما في التلويح وقوله والاشعري الخ يعني ان الاشعري قال انه لا يعتبر

عقل بلا السمع وحيثما ورد ... فالسمع دون العقل كان المعتمد

يريد انه لا دخل للعقل في ايجاب شيء ولا في تحريمه واذا ورد الدليل السمعي فالمعول عليه هو دون العقل وليس مراده نفي اعتبار العقل راسا لما في التلويح من انه لا نزاع للاشاعرة في ان الشرع يحتاج الى العقل وان للعقل دخلا في معرفة الاحكام حتى صرحوا بان الدليل اما عقلي صرف واما مركب من عقلي وسمعي ويمتنع كونه سمعيا صرفا لان صدق الشارع بل وجوده وكلامه انما يثبت بالعقل

لكن يقول اهل الاعتزال ... العقل علة بلا محال

يوجب الذي يكون استحسانا ... محرما ما قبح تبيانا

يعني ان المعتزلة يقولون ان العقل علة موجبة لما استحسنه مثل معرفة الصانع بالالوهية ومعرفة العبد نفسه بالعبودية وشكر المنعم ومحرمة لما استقبحه مثل الجهل بالصانع وكفران نعمته تعالى وامثال ذلك مما يستقبح

وانه يفوق شرعي العلل ... لا يقبل النسخ فما له بدل

قوله لا يقبل النسخ استيناف بياني يعني ان العقل عندهم يفوق العلل الشرعية لانه لا يقبل النسخ اذ لا بدل له وهو موجب لذاته بخلاف العلل الشرعية لانها امارات حقيقة يصح تخلف الاحكام عنها كبقاء الصوم بالاكل ناسيا وعدم الملك في البيع بالخيار ومرادهم بايجابه وتحريمه انه لو لم يرد الشرع بايجاب الاشياء المستحسنة وتحريم المستقبحة لحكم بالوجوب والتحريم وحاصله ان العاقل اذا لم تبلغه الدعوة وخطاب الشارع اما لعدم وروده واما لعدم وصوله اليه فانه يجب عليه بعض الافعال ويحرم بعضها بمعنى استحقاق العذاب والعقاب كما في التلويح

فعندهم لا يثبت الدليل ... شرعا لما لا يدرك العقول

اي عند المعتزلة لا يثبت الدليل الشرعي شيئا لا يدرك العقل تحسينه او تقبيحه فلذا انكروا ثبوت رؤية الله تعالى بناء على استحالة رؤية موجود بلا جهة وانكروا ان يكون القبايح مرادة له تعالى

قال في التلويح ولا نزاع لهم في ان العقل لا يستقل بدرك كثير من الاحكام على تفاصيلها
مثل وجوب الصوم في آخر رمضان وحرمته في اول شوال انتهى وجعل المعتزلة الخطاب
متوجها بنفس العقل فاذا صار الانسان يحتمل عقله الاستدلال بالشاهد على الغائب
فقد تحققت العلة الموجبة في حقه فيتوجه عليه التكليف بالايمان

فمن لم يعقل عليه فرضا   تطلب الايمان اذ لن يعذرا
كذا الصبي عاقلا يكلف   به ومن لدعوة لا يعرف
اذ لم تصله فهو ان لم يعتقد   ايمانا او كفرا بنار تتقد

يعنون ان كل عاقل يجب عليه تطلب الايمان لانه لا يعذر في تركه كبيرا كان او صغيرا
بلغته الدعوة او لا فالصبي العاقل مكلف بالايمان وكذا من نشأ في شاهق جبل لم
تبلغه الدعوة فان لم يعتقد ايمانا ولا كفرا ومات على ذلك كان من اهل النار وتمسكوا
في ذلك بان المعجزة بعد الدعوة لا تعرف الا بدليل عقلي واية حدوث العالم ادل على المحدث
من علامة المعجزة على الرسالة فلما كان بالعقل كفاية في معرفة الرسالة بسبب المعجزة
كان فيه كفاية في معرفة الله تعالى بالطريق الاولى فكان العقل حجة بنفسه بدون الشرع
ولزم العمل به والمذهب الصحيح عندنا التوسط بين هذين المذهبين كما ذهب اليه القاضي
ابو زيد وفخر الاسلام ومتابعوهما اذ لا يمكن الغاء العقل كما تقول الاشاعرة كيف ومعرفة
الله تعالى والعلم بوحدانيته والعلم بان المعجزة دالة على النبوة لا تعرف الا بالعقل وليس
كافيا وحده في كل ما يحصل به كمال النفس وورد به امر الشارع لانه وحده لا يخلو عن
تطرق الخطا اذ قد تجذب النفس الى جانب الوهم دون العقل فيما من حقه ان يستعمل
فيه العقل لان الفها بالحس والوهم ومدركاتهما اكثر فلا بد من انضمام شيء آخر اليه اما
ارشاد وتنبيه ليتوجه العقل الى الاستدلال او ادراك زمان يحصل له التجربة فيه
فيعينه على الاستدلال كما اشار الى ذلك بقوله

لكن بمحض العقل لا يكلف   ذا عندنا والعذر فيه يعرف
الى اذا اعين بالتجارب   والدرك بالامهال للعواقب
فتركه الايمان لم يسوغ   وليس معذورا وان لم تبلغ

يعني ان عندنا من لم تبلغه الدعوة لا يكلف بالايمان بمحض عقله لان العقل غير موجب بنفسه

فاذا لم يعتقد ايمانا او كفرا كان معذورا نعم اذا اعانه الله تعالى بالتجربة وامهله حتى ادرك
العواقب لم يكن معذورا في ترك الايمان وان لم تبلغه الدعوة حتى لو وصف الكفر كان من اهل
النار للدلالة على انه وجد زمان التجربة والتمكن من الاستدلال والحاصل انه اذا لم يعتقد شيئا
فان وجد زمان التجربة والتمكن فليس بمعذور والا فمعذور وليس في تقدير الزمان دلالة
عقلية او سمعية بل ذلك في علم الله تعالى فان تحقق بعد به والا فلا وهذا مراد ابي حنيفة رحمه الله تعالى
في قوله لا عذر لاحد في الجهل بخالقه لما يرى من دلالة الآفاق والانفس واما في الشرايع فيعذر
الى قيام الحجة فان قيل ان من لم تبلغه الدعوة ولم يتمكن اذا كان غير مكلف بالايمان ينبغي ان
لا يهدر دمه بل يضمن قاتله اجيب بان العصمة لا تثبت بدون الاحراز بدار الاسلام حتى
لو اسلم في دار الحرب ولم يهاجر الينا فقتل لم يضمن قاتله وكذا الصبي والمجنون اذا قتلوا
بدار الحرب كما في التلويح

لكن تقول فيه الاشعرية   اذ عاقلا يكون بالكلية
عن اعتقاده الى ان يهلكا   كذا اذا يكون هذا مشركا
ولم تنله دعوة فيعذر   من اجل ذا الايمان لا يعتبر
من الصبي عاقلا وعندنا   صح ولا تكليف فيما ههنا

يعني يقولون ان من غفل عن الاعتقاد الى ان هلك وكذا اذا كان مشركا ولم تصله الدعوة كان
معذورا اذ المعتبر عندهم السمع دون العقل ولهذا لا يصح عندهم ايمان الصبي العاقل لعدم
ورود الشرع به واما عندنا فيصح ايمانه اعتبارا لاصل العقل ولا يكلف بالايمان لعدم انتفاء
مدة جعلها الله تعالى علما لحصول التجارب وكمال العقل فجعلنا مجرد العقل كافيا في صحة
ايمانه وجعلنا المدة المذكورة شرطا للوجوب رعاية للتوسط هذا هو الراجح من المذهب
وذكر في التلويح ان كثيرا من المشايخ حتى الشيخ ابو منصور ذهبوا الى ان الصبي العاقل يجب
عليه معرفة الله تعالى لانها بكمال العقل والبالغ والصبي في ذلك سواء وانما عذر في عمل الجوارح
لضعف البنية بخلاف عمل القلب ومعنى ذلك ان كمال العقل معرف للوجوب والموجب
هو الله تعالى بخلاف مذهب المعتزلة فان العقل عندهم موجب بذاته كما ان العبد موجب لافعاله
انتهى

وذلك قسمان بلا امتراء   اعنيه الوجوب والاداء

قد علم مما سبق ان الوجوب عبارة عن شغل الذمة وان الاداء عبارة عن تفريغها وانقسام

الاهلية الى القسمين كما فعله المتقدمون بهذين الاعتبارين لكن الاهلية عند التحقيق تنقسم
الى ثلاثة انواع لان ثمة ثلث مفهومات احدها نفس الوجوب وهو شغل الذمة ووجوب
الوقوع وثانيها وجوب الادا وهو لزوم الايقاع وثالثها نفس التسليم والايقاع ولكل
منها اهلية فيعبر عن الاولى باهلية الوجوب وعن الثانية باهلية الادا الكامل وعن الثالثة
باهلية الادا القاصر وصحة الادا فنفس الوجوب بالسبب واهليته بالذمة ووجوب الادا
بالخطاب واهليته بالعقل والبدن الكاملين ونفس الادا بوجود الاركان والشرايط كما ياتي
تفصيله

وانما اهلية الوجوب   تبنى على محلها المطلوب
الذمة التي يقال العهد   فكلنا ذو ذمة اذ يولد

يعنى ان اهلية الوجوب فى الحقوق فيما له وعليه تبنى على الذمة وهى لغة العهد فان الله لما
خلق الانسان لحمل امانته اكرمه بالعقل والذمة حتى صار اهلا لوجوب الحقوق له وعليه
وثبت له حقوق العصمة والحرية والمالكية كما اذا عاهدنا الكفار واعطيناهم الذمة يثبت لهم وعليهم
حقوق المسلمين فى الدنيا وهذا هو العهد المشار اليه بقوله سبحانه واذ اخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم
ذرياتهم الآية على ما ذهب اليه جمع من المفسرين ان الله اخرجهم على حسب ما يتوالدون الى يوم القيمة
اوفى مدة لموت الكل بالنفخ فى الصور وحيوة الكل بالنفخة الثانية وصورهم واستنطقهم واخذ
ميثاقهم ثم اعادهم جميعا فى صلب ادم ثم انسانا تلك الحالة لنؤمن بالغيب وحاصل الامر
ان الانسان خص من الحيوان بوجوب اشيا له وعليه فهناك خصوصية صار بها اهلا
وهو المراد بالذمة فهى وصف يصير به الانسان اهلا لماله وعليه واعترض على هذا بان
العقل بهذه الحيثية اذ مناط التكليف هو وهو غير الذمة واجيب بالتسليم وان ظاهر
كلام القاضى ابى زيد فى التقويم يشير الى ان المراد بالذمة العقل وان من قال بالجارحة
لا يفصل بين العقل الهيولانى والعقل بالملكة ويطلق عليهما اسم الذمة ومنهم من اجاب
بالمنع وان العقل ليس بهذه الحيثية بل العقل انما هو بحيث فهم الخطاب والوجوب
مبنى على الوصف المسمى بالذمة حتى لو فرض ثبوت العقل بدون ذلك الوصف كما لو
ركب العقل فى حيوان غير الادمى لم يثبت الوجوب له وعليه والحاصل كما قال العلامة
التفتازانى ان هذا الوصف بمنزلة السبب لكون الانسان اهلا للوجوب له وعليه
والعقل بمنزلة الشرط ثم قال فان قلت فما معنى قولهم وجب او ثبت فى ذمته كذا

قلت معناه الوجوب على نفسه باعتبار ذلك الوصف فلما كان الوجوب متعلقا به جعلوه
بمنزلة ظرف يستقر فيه الوجوب دلالة على كمال التعلق واشارة الى ان الوجوب انما هو
باعتبار العهد والميثاق الماضى كما يقال وجب فى العهد والمروة ان يكون كذا وقوله فكلنا
الخ يعنى ان كل ادمى يولد وله ذمة

لها صلاح فيه للوجوب   وليس ذا الوجوب بالمطلوب
لنفسه فليس حقا يقصد   لذاته فالحكم اذ لا يوجد

يعنى ان الادمى عند الانفصال بالولادة يكون له ذمة مطلقة صالحة للوجوب له وعليه
وهذا باجماع الفقهاء حتى يثبت له ملك الرقبة وملك النكاح بشرآ الولى وتزويجه
ويجب عليه الثمن والمهر بعقد الولى وانما قيد بالولادة لانه قبلها جزء من امه من وجه
حسا وحكما لانه كيدها ورجلها حتى يقرض بالمقراض عنها ويعتق بعتقها ويرق
برقها ويدخل فى البيع تبعا لها غير انه لما كان منفردا بالحياة مستعدا لان يصير نفسا
براسه لم يكن جزءا ولم يكن له ذمة كاملة فلذا صلح لان يجب له الحق من العتق والارث والوصية
والنسب ولم يجب عليه شىء حتى لو اشترى الولى له شيا لا يجب عليه الثمن ولا يجب عليه
نفقة الاقارب فاذا انفصل كملت ذمته وصار اهلا للوجوب له وعليه غير ان هذا
الوجوب ليس مطلوبا بالنفس ولا مقصودا لذاته وانما المقصود منه حكمه وهو الادا عن
اختيار ليتحقق الابتلاء ولم يتحقق ذلك فى حق الطفل لعجزه فيبطل الوجوب لعدم حكمه
كما يبطل الحكم لعدم محله كبيع الحر وعتق الدابة فكان هذا القسم اعنى الوجوب منقسما
باعتبار انقسام الاحكام الى ما يثبت وما لا يثبت فكل قسم يتصور شرعيته فى حق الطفل
يثبت وجوبه فى حقه وما لا فلا فاذا عدم الحكم

كان الوجوب باطلا فالطفل   ان عاقلا او ليس ثم عقل
يكون ضامنا لحق العبد   كالغرم بالاتلاف والتعدى
ومصرف العرس كذا الاقارب   وعوض المبيع فهو واجب

يعنى اذا لم يوجد الحكم يبطل الوجوب وهو تفريع على ان الوجوب غير مقصود بذاته وحاصله
انه اذا عدم الحكم عدم الوجوب واذا وجد وجد ثم فرع على ذلك ان الطفل يضمن حق العبد كالغرم
والمراد به ما لزم شرعا لا فى مقابلة شىء كضمان ما اتلفه وكذا يضمن ما لزم فى مقابلة شىء

كعوض المبيع لثبوت حكمه وهو ادآ العين اذ المقصود المال لان الغرض جبر الفايت وحصول الربح وذلك يحصل بعين المال واداآ وليه كادائه فوجب الحكم هنا فثبت الوجوب وكذلك الصلة التي لها شبه بالمؤنة كنفقة الزوجة والاقارب اما نفقة الزوجة فلانها عوض عن الاحتباس وقد وجد فيجب بعوضه واما نفقة الاقارب فمؤنة اليسار والمقصود سد خلة المنفق عليه وذلك بالمال واداآ وليه كادائه فلم يخل الوجوب عن حكمه بخلاف ما اذا كان صلة فيها الجزا اذ الصبي ليس اهلا للجزا فلا يجب عليه وذلك كتحمل العقل فانه صلة فيها معنى الجزا على ترك حفظ السفيه والصبي ليس من اهله فلذا اختص برجال العشيرة دون النسا والجزا عقوبة والصبي ليس من اهلها كما قال

تلك لذا اختص برجال العشيرة دون النسا الجزا عقوبة والصبي ليس

وما يكن جزآ او عقابا على الصبي فهو لا يجابا

اي ما كان عقوبة كالقصاص او جزآ على الفعل كحرمان الميراث بالقتل فهو لا يوجب على الصبي لانه لا يصلح لحكمه واما جواز تاديبه اذا اسآء فليس ذلك جزا وانما هو اصلاح له كضرب الدابة

لكن حق الله حتما يوجب ان صح حكمه لمن يطلب

كالعشر والخراج لا اذ يبطل فلا وجوب فيه اصلا يحصل

كالمحض من عبادة فاوجب كذا عقوبة لذلك السبب

يعني ان حقوق الله تعالى تجب على الصبي ان صح القول بحكم وجوبها حقا لله تعالى كالعشر والخراج وقد سبق ان معنى العبادة في العشر ومعنى العقوبة في الخراج انما هو بحسب الوصف وليس بمقصود والمقصود الاصلي منهما المال فيجبان على الصبي لان ادآ الولي كادائه ولهذا يجبان في ارض الوقف ومتى بطل حكم الوجوب فلا وجوب عليه اصلا كمحض العبادات اما البدنية فظاهر لان الصبا سبب للعجز واما المالية فلان الغرض من شرعية العبادات المالية كالزكاة هو الادا ليظهر المطيع من العاصي لا المال لان الله غني عن العالمين فايجابها لاداء بالاختيار فلا يكون الصبي اهلا لوجوبها ولذا اسقطها محمد رحمه الله تعالى الفطرة ترجيحا لمعنى العبادة وهما رجحا معنى المؤنة قال في التلويح فان قلت من جملة العبادات الايمان وهو ليس ببدني لا مالي لكونه عمل القلب قلت جعل من البدنية تغليبا او باعتبار اشتماله على الاقرار الذي هو عمل اللسان ثم قال وذهب فخر الاسلام الى ان الصبي اذا عقل يجب عليه نفس الايمان وان لم يجب اداؤه لان نفس الوجوب يثبت باسبابه على طريق الجبر اذا لم يخل عن فايدته وحدوث

العالم

العالم وهو السبب متقرر في حقه واما الخطاب فانما هو لوجوب الادآ وهو ليس باهل له فلو ادى الايمان بالاقرار مع التصديق وقع فرضا لان الايمان لا يحتمل النفل اصلا ولهذا لا يلزمه تجديد الايمان بعد البلوغ فالصبا يصلح عذرا في سقوط وجوب الادآ لانه مما يحتمل السقوط بعد البلوغ بعذر النوم والاغما بخلاف نفس الوجوب فانه لا يحتمل السقوط بحال والصبا اينافيه فيبقى نفس الوجوب ولهذا لو اسلمت امراة الصبي وهو يأباه بعد ما عرضه القاضي عليه يفرق بينهما وذهب الامام السرخسي الى ان لا وجوب عليه ما لم يبلغ وان عقل لان الوجوب لا يثبت بدون حكمه وهو الادآ لكن اذا ادى يكون الايمان المؤدى فرضا لان عدم الوجوب انما كان بسبب عدم الحكم فقط والا فالسبب والمحل قايم فاذا وجد وجد كالمسافر اذا صلى الجمعة يقع فرضا وقوله كذا عقوبة اي لا تجب عليه وهي كالحدود وكذا القصاص لا تقدم لانعدام حكمه وهو المواخذة بالفعل

والاول القسمين ثم الثاني اهلية الادا ذي نوعان

يعني هذا الذي بيناه هو القسم الاول وهو اهلية الوجوب والقسم الثاني اهلية الادا وهي نوعان

فتلك بالقصور او وصف حقا وطورا بالكمال تعرف

اي هي نوعان قاصرة وكاملة

فقدرة العقل اذا ما تقصر والجسم حيث نقصه يقرر

فالنقص في اهلية الادآء من ذين كاين بلا امترآء

وذاك كالصبي والنبيه لدى الصبا او بالغ معتوه

لا خلاف ان الادآ يتعلق بقدرتين قدرة فهم الخطاب وهي بالعقل وقدرة العمل وهي بالبدن فاذا كان تحقق القدرة بهما كان كمالها لكمالهما وقصورها لقصورهما لان الانسان في اول احواله عديم القدرتين ولكن فيه استعداد ان يوجد كل منهما بخلق الله تعالى الى ان يبلغ درجة الكمال فقبل بلوغها تكون قاصرة كالصبي العاقل اي المميز وهو عديم القدرتين والمعتوه البالغ فانه كالصبي العاقل لعدم اعتدال عقله

فالادآء منهما محتم بل صحة الادا بجزم

فالصبي او المعتوه اذا ادى يقع صحيحا معتبرا شرعا من غير ان يجب عليه ذلك وذلك لان في الزام الادا قبل الكمال حرجا بينا لانه يحرج في الفهم بالعقل القاصر ويثقل عليه الادآء



بادنى القدرة والحرج مرفوع

وان يكن مدانا بالكمال نكمل ويبتنى على ذى الحال

توجه الخطاب حيث يوجب بذلك الاداء فهو يطلب

يعنى ان قدرة العقل وقدرة البدن اذا اكملتا كملت الاهلية ويبتنى على ذلك توجه الخطاب ووجوب الاداء اذ لا يجوز الزام الاداء على العبد فى اول احواله حيث لا قدرة له لانتفائه كلها شرعا وعقلا والزام الاداء عليه قبل كمال القدرة نوع حرج فلم يخاطب لاول امره ولا لاول ما يعقل ويقدر حرجه له بل وقت الاعتدال وهو فى جنس البشر متفاوت يتعذر الوقوف عليه فاقيم البلوغ مقام اعتدال العقل تيسيرا وصار توهم وصف الكمال قبل هذا الحد وتوهم بقاء النقصان بعده ساقط الاعتبار لان السبب الظاهر متى اقيم مقام الباطن دار الحكم معه وجودا وعدما وايد هذا بقوله عليه الصلاة والسلام رفع القلم عن ثلث عن الصبي حتى يحتلم والمجنون حتى يفيق والنائم حتى يستيقظ والمراد بالقلم الحساب تدل على ان لزوم الادا لا يثبت الا بالاهلية الكاملة وهي اعتدال الحال بالبلوغ عن عقل

وقد تنوعت هنا الاحكام فستة كانت هنا الاقسام

يعنى ان الاحكام فى باب الاهلية القاصرة تنوعت الى ستة اقسام لانها اما حقوق الله تعالى او حقوق العباد والاول اما حسن لا يحتمل غير الحسن واما قبيح لا يحتمل غير القبيح واما متردد بينهما والثانى اما نفع محض او ضرر محض او متردد بينهما

فان حق الله ان كان الحسن ولا احتمال للسوى فى ذا الحسن

صح من الطفل كان اسلاما وان يكن اداؤه محتما

اى حق الله تعالى ان كان حسنا لا احتمال فيه لغير الحسن بان كان نفعا محضا فانه يصح من الطفل وذلك كالاسلام لانه لما كان حسنا صرفا لم يلق بالشارع الحكيم ان يحجره عنه وارد على هذا انه ليس لاداء يحتمل الضرر فى احكام الدنيا كحرمان الميراث عن مورثه الكافر والفرقة بينه وبين زوجته المشركة واجيب بان الاسلام انهما مضافان الى اسلام الصبي بل الى كفر المورث والزوجة ولو سلم فهما من ثمرات اسلامه واحكامه اللازمة من ضمنا لا من احكامه الاصلية الموضوع هو لها كما انه لو ورث قريبه المحرم فانه يعتق عليه حكما مع انه ضرر محض والحاصل ان القول بصحة اسلام الطفل واجب لكنما الاداء لا يلزم لانه مما يحتمل السقوط بعد البلوغ بعذر النوم

والاغماء والاكراه فكذا بعذر الصبا

وان يكن بالقبح ليس يحتمل سواه مثل الكفر ما عنه جعل

يعنى وان كان قبيحا لا يحتمل غير القبح كالكفر يعنى الردة لا يجعل عفوا من الصبي فتصح ردته كما يصح ايمانه اذ لو عفى عنه الكفر وجعل مؤمنا لصار الجهل به تعالى علما به لان الكفر جهل بالله تعالى وصفاته واحكامه على ما يجب عليه والجهل لا يجعل علما فى حق العباد فكيف فى حقه سبحانه فتصح ارتداده فى حق احكام الاخرة اتفاقا لان العفو عن الكفر ودخول الجنة مع الشرك مما لم يرد به الشرع وكذا فى احكام الدنيا حتى تبين امراته المسلمة ويحرم من الميراث من مورثه المسلم لانه فى حق الردة بمنزلة البالغ وانما لم يقتل لان وجوب القتل ليس بمجرد الارتداد بل بالمحاربة وهو ليس من اهلها كالمراة وانما لم يقتل بعد البلوغ لان الاختلاف فى صحة اسلامه حال الصبا صار شبهة فى اسقاط القتل كذا ذكره ابن نجيم

وصح فيما بين ذين كانا كالصوم ان ادى ولا ضمانا

يعنى انه يصح اداء الطفل فيما يكون بين الحسن والقبح وذلك بان يكون حسنا من وجه دون وجه وذلك كالصوم والصلاة وكذا الحج ولكن لا ضمان عليه حتى اذا شرع لا يلزمه الاتمام والامضاء واذا افسده لا يلزمه القضاء لان ذلك نفع محض حتى يستحق به الثواب فى الاخرة ويصير عادة له حتى لا يشق عليه اداؤه بعد البلوغ بخلاف ما كان ماليا كالزكاة حيث لا يصح منه لتضرره فى العاجل بنقصان ملكه ويبتنى هذا على الاهلية الكاملة هذا وصاحب التوضيح جعل الايمان كالايمان مما هو حسن لا يحتمل غيره قال ابن نجيم وهذا هو الظاهر لان القبح فى الصلاة فى الاوقات المكروهة عارض لا ذاتى وكذا الصوم فى الاوقات المنهية واما الحج فليس له وقت منهى يقبح فيه ونقل عن الشارح ان حسنات الصبي له ولابيه اجر التعليم

وانما صح لان ذلك نفع

وما يكون غير حق الله ان خالص النفع بلا اشتباه

كقبض الموهوب او ان يقبلا فانه صح له ان يفعلا

يعنى ان ما يكون من غير حقوق الله وكان نفعا خالصا فانه يصح له مباشرته كقبض الموهوب او قبول الهبة وكذا الصدقة والاصطياد والاحتطاب وان لم يأذن وليه ولو آجر المحجور نفسه صبيا كان او عبدا وعمل استحق الاجر لكن فى العبد تشترط السلامة حتى لو تلف فيه يضمن المستاجر بخلاف الصبي لعدم تحقق الغصب فيه ويصح تصرفهما وكيلين بلا عهدة وان لم يأذن الولى وان فيه توسلا

الى ادراك المنافع والمضار كما في التوضيح ؞

والفعل منه ان يكن محض الضرر وذاك باطل وليس يعتبر

وذاك مثل القرض والطلاق كالوصية وكالعتاق

اي ما كان ضررا محضا كالطلاق والعتاق والقرض والصدقة والوصية اذا صدر من الصبي كان باطلا وان اذن وليه وكذا لا تصح مباشرة وليه له الا القرض اذا صدر من القاضي لانه اقدر على الاستيفا وهذا على وفق ما في المنار وغيره لكن ذكر في التلويح ان في كون الوصية من هذا القبيل نظرا لانها نفع محض لحصول الثواب بها في الآخرة بعد الاستغناء عن المال بالموت بخلاف الهبة والصدقة فانهما تضرر بزوال الملك في الحياة واجاب عنه بان الضرر فيها اكثر لان نقل الملك الى الاقارب افضل عقلا وشرعا لصلة الرحم ولان ترك الورثة اغنياء خير من تركهم فقراء بالنص وترك الافضل في حكم الضرر المحض وفي فتح المحي شرح المغني ان المراد من عدم مشروعية الطلاق في حقه عند عدم الضرورة والحاجة واما عند تحققها فهو مشروع فان الامام شمس الائمة قال في اصوله زعم بعض مشايخنا ان هذا الحكم غير مشروع اصلا في حق الصبي حتى ان امراته لا تكون محلا للطلاق قال وهذا وهم عندي فان الطلاق يملك بملك النكاح اذ لا ضرر في اصل الملك وانما الضرر في الايقاع حتى اذا تحققت الحاجة الى صحة ايقاع الطلاق من جهته لدفع الضرر كان صحيحا وبهذا تبين فساد قول من يقول ان لو اثبتنا ملك الطلاق وهو ولاية الايقاع في حقه كان خاليا عن حكمه والسبب الخالي عن حكمه غير معتبر لانا لا نسلم خلوه عن حكمه اذ الحكم ثابت في حقه عند الحاجة حتى اذا اسلمت امراته عرض عليه الاسلام فان ابى فرق بينهما وكان ذلك طلاقا في قول ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله تعالى واذا ارتد وقعت الفرقة بينه وبين امراته وكان ذلك طلاقا في قول محمد رحمه الله تعالى واذا وجد امراته مجبوبا بالمخاصمة فرق بينهما وكان طلاقا عند بعض المشايخ فعرفنا ان الحكم ثابت في حقه عند الحاجة فاما بدونها فلا لان الاكتفا بالاهلية القاصرة لتوفير المنفعة على الصبي وهذا المعنى لا يتحقق فيما هو ضرر محض انتهى

وما يكون بين دين دايرا كما اذا باع كذا ان اجرا

فان دان الصبي جاز ا اذا وليه له اجازا

اي ما يكون دايرا بين النفع والضرر كالبيع والشراء والاجارة والنكاح فانه يجوز من الصبي اذا اذن له الولي لان الصبي اهل لحكم ذلك اذا باشره وليه فكذا اذا باشر باذنه ثم صحة ذلك عند الامام بطريق

ان احتمال الضرر في تصرفه يزول براي الولي فيصير كالبالغ ولهذا يصح بغبن فاحش من الاجانب واما بيع الصبي من الولي بغبن فاحش ففيه روايتان وعندهما بطريق انه كمباشرة الولي فلا يصح بغبن فاحش لا من الولي ولا من الاجانب

والشافعي قال كل نفع يكون ممكنا بحكم الشرع

تحصيله ان باشر الولي لم ان باشر الصبي

وحيث لم يمكن من الولي جاز كالوصية الصبي

ومثله اختياره للواحد اي واحد من ابوي الوالد

اي قال الشافعي رحمه الله ان كل منفعة يمكن تحصيلها له بمباشرة الولي لا تعتبر من الصبي فلا يجوز منه وذلك كالاسلام وكالبيع لانه يولى عليه فيهما اذ يصير مسلما باسلام احد ابويه وينفذ عليه بيع الولي وما لا يمكن تحصيله بمباشرة الولي فانه تعتبر عبارته فيه ويجوز منه كالوصية لكونها نفعا محضا على ما تقدم وكاختياره احد ابويه اذا وقعت الفرقة بينهما في الحضانة لانه لسبع ثم يخير الولد فايهما اختار يكون عنده لان منفعة هذا الاختيار لا تحصل بمباشرة الولي قال في المغني وليس للشافعي هنا معنى فقهي يطرده حيث اعتبر عبارته في اختيار احد الابوين مع كونه اضر ولم يعتبرها في اختيار الاسلام مع كونه انفع واعتبرها في الوصية والتدبير ولم يعتبرها في البيع ونحوه مع ظهور نفعه وحرفه انه من جعل وليا لا يمكن ان يجعل موليا عليه للمضادة قلنا الاصل الاهلية صلح وليا ولقصورها صلح موليا عليه ولا مضادة بين ما يحصل منفعة له بواسطة الولي في حالة وبين ما يحصل له بنفسه في اخرى الا ترى انه يصير مسلما باسلام ابيه تارة وباسلام امه اخرى وانما تتحقق المنافاة في حالة واحدة حتى اذا جعلناه مسلما باسلام نفسه لم نجعله تبعا في تلك الحالة وهذا كالعبد يكون سائرا نفسه تارة وتبعا لسيده اخرى انتهى ؞

باب الامور المعترضة على الاهلية

وتسمى عوارض جمع عارض لان فاعلا صفة اذا كان في غير العقلاء يجمع على فواعل كما نقل عن ايضاح المفصل وذكر صاحب الاقليد انه قياس وذكر فيه مناسبة لطيفة هي ان غير ذوي العقول لشبه الاناث في انتفاء كمال العقل فيصح ان يجمع على ما يجمع عليه المؤنث والمراد بكونها عوارض انها ليست من الصفات الذاتية لا بمعنى الطريان والحدوث بعد العدم والا لما صح في الصغر الا

الا على سبيل التغليب كما فى التلويح

وما على تلك من العوارض نوعان ههنا بلا معارض

فالاول الاتي الى السماء يكون منسوبا بلا امتراء

يعنى ان العوارض التى تعرض على الاهلية نوعان الاول ما يكون منسوبا الى السماء اى السماوي قال فى التقرير ونسبته الى السما تلويح بخروجه عن قدرة العبد لان السماويات ليست مقدورة للعبد ولا اعتبار لهذا النوع بما لا يكون فيه قدرة ولا اختيار للعبد وهو اكثر تغييرا واشد تاثيرا من المكتسب وهو احد عشر الصغر والجنون والعته والنسيان والنوم والاغماء والرق والمرض والحيض والنفاس والموت كما قال

وانه من اقسامه هنا الصغر وذاك كالجنون شرعا يعتبر

فى اول الاحوال ثم ان عقل والبعض من آثار عقله حصل

ينال من اهلية الاداء ضربا ولا كمال للبقاء

اي من اقسام العوارض السماوية الصغر وهو مدة عمر الشخص ما بين الولادة الى حين البلوغ وهو يعتبر كالجنون فى اول احواله اي قبل ان يعقل لانه عدم العقل مثله لكن فرق بينهما بان امراة الصبي الذي ليس بمميز اذا اسلمت يوخر العرض الى ان يعقل ولا ينتظر بلوغه ويفرق عنها واذا اسلمت امراة المجنون يعرض الاسلام على ابويه فاذا اسلم احدهما يحكم باسلام المجنون تبعا وان ابيا يفرق بين المجنون وامراته اذ لا فايدة فى التاخير لان الجنون لا نهاية له الا الصغر ثم اذا عقل الصغير بان ظهر شيء من اثار عقله فانه ينال ضربا من اهلية الاداء فتصح عباداته كما مضى ولا ينال الاهلية الكاملة للبقاء

فى حالة الصبا وذاك مسقط لكل ما عن بالغ قد يسقط

يعني انه لا ينال الاهلية الكاملة اذا عقل لبقائه فى حالة الصبا والبقاء فى حالة الصبا مسقط لكل ما قد يسقط عن البالغ اي الذي يحتمل السقوط من البالغ مثل الحدود فانها تسقط بالشبهات والعبادات البدنية فانها تسقط بالاعذار وكذا الايمان فيما يرجع الى الاداء لانه يسقط عن البالغ بعذر الاكراه ولذا قلنا ان الصبي لا يقتل بالردة لان القتل يحتمل السقوط عن البالغ كما فى المرتدة وقلنا انه يصح شروعه فى الصوم والصلاة بلا لزوم مضي فيهما ووجوب قضاء لو فسد لان لزوم المضي ووجوب القضاء ما يحتمل السقوط

عن

عن البالغ كما لو شرع فى الصوم ظانا انه عليه ثم علم انه ليس عليه لا يلزمه المضي ولا القضاء لو افسد

فلم تزل فرضية الايمان فانه لو اداه بذا الاوان

يقع هنا فرضا وعنه قد وضع اداء لزوم الاداء فهو متسع

اي لا تزول عن الصبي فرضية الايمان لانه فرض على الدوام لدوام توحيد الله تعالى بدوام الالوهية فاذا ادى الايمان يقع فرضا لا نفلا لعدم تنوعه الى فرض ونفل الا ترى انه اذا آمن فى صغره وبلغ ولم يعد كلمة الشهادة بعد طلب الاعادة لم يجعل مرتدا ولو كان الاول نفلا لما اجزي عن الفرض كالصبي اذا صلى فى اول الوقت ثم بلغ فى آخره حيث يجب عليه الاعادة لانه وقع نفلا لكنه يوضع عنه لزوم اداء الايمان والتكليف به لقصور الاهلية فلم يكن اهلا للزوم كالمسافر اذا صام يقع فرضا وان كان لزوم الاداء متاخرا الى ادراك عدة من ايام أخر

وجملة الامر هنا انه يسقط ما يقبل العفو على ذاك النمط

فليس عهدة عليه اصلا لكن له ونه صح فعلا

ما ليس فيه عهدة فيعتبر شرعا فموطن الترحم الصغر

اي الامر الكلي في باب الصغر وحاصل احكامه ان الصبي يسقط عنه عهدة ما يحتمل العفو على النمط الذي قد مضى فلا يلزمه ما يوجب التبعة والمواخذة ويصح منه من الافعال ما ليس فيه مواخذة بان يباشره بنفسه وكذا يصح ذلك لاجله بان يباشره وليه وذلك كقبول الهبة ونحوه مما هو نفع محض فيعتبر ذلك شرعا لان الصغر موطن الرحم لقوله عليه الصلاة والسلام من لم يرحم صغيرنا ولم يوقر كبيرنا فليس منا فجعل الصغر سببا لاسقاط كل تبعة وضمان يحتمل السقوط عن البالغ بوجه واحترز به عن الردة فانها لا تحتمل العفو وعن حقوق العباد فانها حقوق محترمة تجب لمصالح المستحق لتعلق بقائه بها فلا يمنع وجوبها بسبب الصغر كما لا يمتنع عن البالغ بعذره كذا فى التحقيق

فما عن الميراث شرعا يحرم بالقتل مطلقا ولكن يحرم

فى الكفر بالحرمان مثل الرق فليس مثل القتل ذا المخرق

اي لا يحرم الصبي عن الميراث بالقتل عمدا او خطأ لان موجب القتل يحتمل السقوط بالعفو وباعذار كثيرة فيسقط بعذر الصبا فيجعل كان مورثه مات حتف انفه بخلاف الدية لانها تجب لعصمة المحل وهو اهل لوجوبها وهذا بخلاف الكفر والرق فانه يحرم عن الميراث

لسببها لان الرق والكفر ينافيان اهلية الميراث لكون الرقيق مملوكا فلا يكون مالكا والكفر ينافي الولاية قال الله تعالى ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا والارث مبني على الولاية لقوله سبحانه اخبارا عن زكريا فهب لي من لدنك وليا يرثني فانه يشير الى ذلك فظهر الفرق

ثم الجنون وهو شرعا مسقط لكل العبادات فلذلك نسقط

الجنون اختلال القوة المميزة بين الامور الحسنة والقبيحة المدركة للعواقب بان لا يظهر آثارها ويتعطل افعالها اما النقصان جبل عليه دماغه في اصل الخلقة واما الخروج مزاج الدماغ من الاعتدال بسبب خلط او آفة واما لاستيلاء الشيطان عليه والقاء الخيالات الفاسدة اليه بحيث يفرح ويفزع من غير ما يصلح سببا كما في التلويح وهو مسقط للعبادات كلها قياسا لمنافاته القدرة التي بها يتمكن من انشاء العبادات على النهج الشرعي وبانتفاء القدرة ينتفي وجوب الاداء واما اهلية الوجوب فهي ثابتة في حقه لما تقدم من ان الآدمي يولد وله ذمة صالحة للوجوب فلا يسقط به ما لا يسقط الا بالاداء او الابراء كضمان المتلفات ونفقة الاقارب والزوجات فلا يسقط به كما لا يسقط بالصبا ويسقط عنه ما كان من المضار كالطلاق والتبرعات فهو في ذلك كالصبي بل اولى ∴

وحيث لم يمتد كان ملحقا بالنوم والحد الذي تحققا

يعني ان الجنون اذا لم يمتد الحق بالنوم عند علمائنا لانه لم يكن موجبا حرجا في ايجاب العبادة بوالده وجعل كانه لم يوجد لان الشرع الحق العارض بالعدم في حق صحة الاداء حتى ان من نوى الصوم من الليل ثم نام او اغمي عليه او جن ولم ينتبه او لم يفق الا بعد غروب الشمس فانه يصح صومه مع انه لا بد في مثله من التحصيل بالاختيار وقد سلب الاختيار فاذا كان كذلك في حق الاداء الذي هو المقصود من الوجوب ففي حق الوجوب اولى واما اذا كثر وامتد فانه يصير لزوم الاداء الى الحرج بالقضا فيبطل القول بلزوم الاداء دفعا للحرج وهذا القياس والاستحسان لا خلاف فيه بين اصحابنا في الجنون العارضي بان بلغ عاقلا ثم جن فاما الجنون الاصلي بان بلغ مجنونا فمثل الصبا عند ابي يوسف حتى لو افاق قبل مضي الشهر بعد بلوغه مجنونا او قبل تمام يوم وليلة من وقت البلوغ لم يلزمه قضا ما مضى عنده واما عند محمد وهو ظاهر الرواية فهو بمنزلة العارضي وقيل الاختلاف على العكس ووجه الفرق ان الجنون الحاصل قبل البلوغ حصل في وقت نقصان الدماغ لآفة مانعة عن

قبول

قبول الكمال متقررا على ما خلق عليه من الضعف الاصلي فكان امرا اصليا فلا يلحق بالعدم فيكون كالصبا واما ما بعد البلوغ فقد حصل بعد كمال الاعضا فكان معترضا على المحل الكامل بلحوق العارض فامكن الحاقه بالعدم عند انتفاء الحرج كالنوم والحد الذي يتحقق

به امتداده زيادة على يوم وليلة على ما فصلا

اي في صلاته وان يستغرقا في الصوم شهره كما قد حققا

يعني الحد الذي يتحقق به الامتداد ان يزيد على يوم وليلة لان الامتداد عبارة عن تعاقب الازمنة وليس له حد معين فقدروه بالادنى وهو ان يستوعب الجنون وظيفة الوقت وهو اليوم والليلة في الصلاة لانه وقت جنس الصلاة وقوله على ما فصلا اشارة الى ما ذكروا من ان محمدا اعتبر نفس الواجب فاشترط تكرارها بان تصير الصلوات ستا وهما اعتبرا نفس الوقت في سقوط القضا فلو جن بعد الطلوع وافاق في اليوم الثاني قبل الظهر يجب القضا عند محمد لعدم تكرار جنس الصلاة وعندهما لا لتكرار الوقت بزيادة الساعات وقوله وان يستغرقا يعني ان حد الامتداد في الصوم ان يستغرق الشهر ليله ونهاره فلو افاق في جزء من الشهر وجب عليه القضا ليلا كان او نهارا في ظاهر الرواية وعن شمس الائمة الحلواني لو كان مفيقا في اول ليلة من رمضان فاصبح مجنونا ثم استوعب باقي الشهر لا يجب عليه القضا قيل وهو الصحيح بخلاف ما اذا افاق في ليلة من اثناء الشهر فانه يلزمه القضا

وفي الزكاة الحول ثم الاكثر كالحول عن يعقوب هذا يذكر

اي حد الامتداد في الزكاة ان يستغرق الحول لانه كثير في نفسه وابو يوسف اقام اكثر الحول مقام الكل في الامتداد المسقط للزكاة تيسيرا وتخفيفا في سقوط الواجب

كذا يعد في العوارض العته وبالصبا بالعقل اذا لم شبه

العته اختلاط الكلام بان يشبه بعضه كلام العقلاء وبعضه كلام المجانين وهو مثل الصبا مع العقل في جميع الاحكام لان الصبي في اول احواله عديم العقل فالحق بالجنون وفي الآخر ناقص العقل فالحق به المعتوه ∴

وكل حكم ليس ثم فصل فيه من قوله والعقل

اي العته مثل الصبا مع العقل في كل الاحكام ليس بينهما فرق وما ذكره البعض من ان امراة المعتوه اذا اسلمت لا يؤخر عرض الاسلام عليه كما لا يؤخر عرضه على ولي المجنون بخلاف

الصبي مردود بانه لا فرق بين المعتوه والصبي العاقل في عدم تاخير عرض الاسلام عليه
لان اسلامهما صحيح والزامهما حق الغير صحيح ايضا والحق هنا للزوجة واما التاخير
في حق الصغير الذي لا يعقل الى ان يعقل وحيث كان المعتوه كالصبي العاقل في كل الاحكام
كان قوله وفعله صحيحين فصح اسلامه وتوكله لغيره ببيع او شرا وطلاقا وعتاقا وتزويجا
وصح قبوله الهبة فصحة الامرين منه تشرع لكنها العهدة عنه تمنع
يعني كل من قوله وفعله صحيح شرعا لكن العهدة تمنع عنه اي يمنع الزام شيء فيه مضرة نظرا
له ورحمة عليه كما في الصبا فلا يطالب في الوكالة في البيع والشرا بنقد الثمن وتسليم المبيع
ولا يرد عليه بالعيب ولا يؤمر بالخصومة ولا يصح طلاق امراته ولا اعتاق عبده وان اذن
الولي ولا يصح بيعه وشراه لنفسه بدون اذن الولي ولما ورد عليه ان العهدة ساقطة
عن المعتوه والصبي فينبغي ان لا يجب عليهما ضمان ما استهلكاه اجاب عنه بقوله

وليس عهدة ضمان المتلف اذ عصمة المحل ليست تنتفي
لكونه طفلا كذا المعتوه بما لحق الله ذا تشبه

يعني ان ضمان ما اتلفه الصبي او المعتوه ليس بعهدة وانما شرع جبرا لما اتلفه من المحل المعصوم ولا
تنتفي عصمة المحل بكون المتلف صبيا او معتوها لانها ثابتة لحاجة العبد وقيام مصالحه وهذا في
ما ذكر من حق العبد لا يشبه حق الله تعالى لان حقوق الله تعالى للابتلاء وهو متوقف على كمال
العقل والقدرة واما كلاهما في حقوق العباد فخارج عن جزاء الله عنا على استلزام الضمان

ويوضع الخطاب كالصبي عنه كذا عليه للولي
ولاية ولم يكن وليا على السوى اذ اشبه الصبيا

اي يوضع الخطاب عن المعتوه كما يوضع عن الصبي فلا تجب عليه عبادة ولا عقوبة وتثبت
الولاية عليه للولي لان ثبوت الولاية من باب النظر بنقصان العقل لكونه دليل العجز
مسقط النظر ولا يكون وليا على غيره لعجزه عن التصرف لنفسه فلا تثبت له القدرة على
غيره فهو في جميع ذلك كالصبي

وان من انواعها النسيانا بلا اختيار يعتري الانسانا

اي من انواع الامور المعترضة النسيان وهو عدم ما للصورة الحاصلة عند العقل عما من شانه
الملاحظة في الجملة اعم من ان يكون بحيث يتمكن من ملاحظتها اي وقت شاء ويسمى هذا ذهولا

وسهوا

وسهوا او يكون بحيث لا يتمكن من ملاحظتها الا بعد كسب جديد وهو النسيان في عرف الحكما

ولا ينافي ذا وجوب ما وجب من حقه سبحانه بل ان غلب

يعني النسيان لا ينافي وجوب ما وجب من حق الله تعالى لبقاء القدرة بكمال العقل وهو عذر في
سقوط الاثم ثم اشار الى تفصيل حكمه بقوله بل ان غلب

كما يكون حالة الصيام ومثله الاتيان بالسلام
في القعدة الاولى كذا في ما قوم في الذبح اذ ينسى فلا يسمي
فانه عفو وليس يجعل عذرا لحق العبد حيث يحصل

يعني اذا كان النسيان غالبا بحيث لا تخلو الطاعة عنه في الغالب اما بطريق دعوة الطبع
الى ما يوجب النسيان كما في الصوم كان عفوا فان الطبع يدعو الى المفطرات فاوجب نسيان
الصوم بخلاف ما اذا اكل في الصلوة حيث لم يتذكر مع وجود المذكر وهو هيئة الصلاة
ومثل النسيان في الصوم في كونه عذرا لا يبطل العبادة ما اذا اتى بالسلام ناسيا في القعدة
الاولى اذ النسيان غالب في تلك الحالة لكثرة تسليم المصلي في القعدة فهي داعية الى السلام
ومثله نسيان التسمية عند الذبح لوهم يعتري الانسان لنفار طبعه عن تلك الحالة فيكون عذرا
تو كل ذبيحته ولا يجعل النسيان عذرا في حقوق العباد حتى لو اتلف مال انسان ناسيا وجب
عليه ضمانه وان منها النوم وهو يوجب تاخيرها العبد ما يخاطب

يعني من العوارض النوم وهو يوجب تاخير الخطاب الذي يخاطب به العبد بالادا الى وقت
الانتباه لامتناع الفهم وايجاب الفعل حالة النوم

وليس مانع الوجوب اصلا بل ينافي الاختيار فعلا

اي لا يوجب تاخير نفس الوجوب واسقاطه لعدم اخلال النوم بالذمة والاسلام ولامكان
الادا حقيقة بالانتباه او خلفا بالقضاء والعجز عن الادا انما يسقط الوجوب حيث يتحقق الحرج
بتكثر الواجبات وامتداد الزمان والنوم ليس كذلك عادة ودليله الحديث من نام عن صلاة
او نسيها فليصلها اذا ذكرها ولو لم تكن واجبة لما امر بقضائها فالنوم لا يمنع الوجوب لكن ينافي الاختيار
في الفعل لانه بالتمييز ولا تمييز مع النوم

فيبطل التعبير بالطلاق وردة والبيع والعتاق

وكذا الاسلام لان كلامه بمنزلة الحان الطيور ولذا ذهبوا الى انه ليس بخبر ولا انشاء ولا يتصف بصدق

ولا كرب وما له حكم من الاحكام ان يتل في الصلاة كالكلام

واذ يقهقه فهو ليس يقصد في ماله في واحد تعمد

يعني ان النايم اذا قرأ في صلاته او تكلم او تهقهه لم يكن لشي من ذلك حكم من الاحكام لعدم القصد في جميع ذلك حتى اذا قرأ في قيامه لم تصح قراته واذا تكلم في صلاته لم تفسد ولا يكون تهقهه حدثا لان القهقهة انما جعلت حدثا لقبحها في موضع المناجاة و لذلك لم يكن حدثا خارج الصلاة وبسقط ذلك بالنوم فلا يفسد الصلاة و قيل تفسد ويكون حدثا لان الشارع لما جعلها حدثا في الصلاة كانت حدثا في الاحوال كلها و قيل تفسد ولا يكون حدثا القصور معنى التي يكون في اليقظة فكانت كالضحك يفسد الصلاة لا الوضوء وهذا على وفق ما في المنار وشرحه لمصنفه وفي فتاوى قاضي خان و الخلاصة ان كلام في الصلاة مفسد من غير ذكر خلاف

وانه من انواعها الاغما وذا من الامراض لا استرخاء

فيضعف القوى ولا يكون مزيل عقل لا كذا الجنون

من العوارض الاغما وهو من الامراض لانه آفة في القلب او الدماغ فيضعف القوى المدركة والمحركة عن افعالها و لا يزيل العقل بخلاف الجنون فانه زوال العقل فلذا عصم الانبياء عن الجنون دون الاغما وانه كالنوم بل ذا اوكد فيبطل الكلام اذ لا يقصد

اى هو كالنوم بل اشد من النوم لان النوم من ضروريات الحيوان استراحة لقواه بخلاف الاغما فيبطل كلام المغمى عليه اذ لا اختيار له

وانه من غير ما ريب حدث بكل حال كان حيثما حدث

اى سواء كان قايما او قاعدا او راكعا او ساجدا لانه يزيل المسكة بالكلية بخلاف النوم فانه ينقض الوضوء في بعض الحالات كما هو مفصل في محله

وانه للامتداد يقبل فيسقط الادا حيث يحصل

دال الصلاة اذ يزد هنا على يوم وليلة كما قد فصلا

يعني انه مما يحتمل الامتداد فيسقط ادا الصلاة اذا زاد على يوم وليلة

والاعتبار فيه بالصلاة لدى محمد وبالساعات

لديهما والامتداد قد ندر في صومه من اجل ذا لا يعتبر

اى اعتباره بالصلاة عند محمد بالساعات عندهما كما تقدم في الجنون وامتداده في الصوم

نادر

نادر فلا يعتبر حتى لو اغمي عليه في جميع الشهر لزمه القضاء ان تحقق ذلك

والرق ذا عجز يكون حكما وانه الجزاء كان حتما

في الاصل لكن في البقا صار لا حكما واثبتوا له اعتبارا

به يصير المرء للتملك والابتذال عرضة ان يملك

اي من العوارض الرق وهو لغة الضعف ومنه رقة القلب وشرعا عجز حكمي شرع في الاصل جزاء للكفر فان الكفار لما استنكفوا عن عبادة الله تعالى والحقوا انفسهم بالبهايم في عدم النظر في ايات التوحيد جازاهم الله تعالى بجعلهم عبيد عبيده مبتذلين كالبهايم و لهذا لا يثبت الرق على المسلم ابتدا وانما كان عجزا حكميا لان الشارع لم يجعل الرقيق اهلا لكثير من الاحكام كالشهادة والقضا والولاية فالرق حق الله ابتدا في الاصل لكنه صار في البقا حكما من احكام الشرع من غير ان يراعى فيه معنى الجزاء والعقوبة حتى يبقى العبد رقيقا وان اسلم واتقى ويكون ولد الامة المسلمة رقيقا وان لم يوجد منه الكفر فصار هذا كالخراج يثبت ابتدا بطريق العقوبة حتى لا يبتدا به على المسلم ويصير في البقا حكما حتى لو اشترى المسلم ارض خراج كان الخراج واجبا وقوله يصير الخ يعني بالرق يصير المرء عرضة للتملك والامتهان واصل العرضة خرقة يمسح بها القصاب يده وسكينه وقوله يملك بالبنا للمجهول

وانه وصف وليس يحتمل تجزيا كالعتق ضده جعل

التجزي اصله التجزؤ بالهمز لكن الفقها لينوا الهمزة تخفيفا كما هو مذهب العرب في الهمزات فصارت تجزو بالواو ثم قلبوا الواو ياء لوقوعها ساكنا في الطرف مضموما ما قبلها ومثله التوضو والتوضي والمراد ان الرق وصف لا يقبل التجزي لاستحالة ان يكون بعض العبد قويا متصفا بالمالكية واهلية الشهادة والولاية وبعضه ضعيفا زايل المالكية والولاية والشهادة ولان سببه وهو القهر لا يتجزى فكان كضده وهو العتق فانه لا يتجزى ايضا بالاتفاق والا لزم من تجزيه تجزي الرق اذ لو ثبت الرق في بعض المحل فالبعض الاخر ان كان عتيقا فهو المطلوب وان كان رقيقا فقد ثبت تجزيهما ولانه قوة حكمية بها يصير اهلا للمالكية ونحوها وثبوت مثل هذه القوة لا يتصور في بعض شايع دون البعض واما الملك فلا خلاف في تجزيه لجواز بيع العبد من اثنين وبيع النصف ويبقى الملك له في النصف الاخر

اذ لا يتصور عتق البعض دون البعض ولانه اي الكفر وهو لا يتجزى م

كذلك الاعتاق اذ لديهما ... يكون مثل العتق كيلا يلزما
بلا مؤثر هنالك الاثر ... او عكسه او انه يعتبر
من غير ما ريب تجزي العتق ... لكنه قال نعمان حق

اي كذلك الاعتاق مثل العتق لا يتجزى عند ابي يوسف ومحمد فاعتاق البعض اعتاق للكل عندهما ولا سعاية على العبد وذلك لان العتق مطاوع الاعتاق يقال اعتقته فعتق كسرته فانكسر والمطاوعة هي حصول الاثر عن تعلق الفعل المتعدي بمفعوله وان الشئ لازم له والعتق ليس بمتجز اتفاقا فلو تجزى الاعتاق لزم احد امور ثلاثة الاثر بدون المؤثر او المؤثر بدون الاثر او تجزى العتق لانه اذا اعتق البعض فاما ان يثبت العتق في الكل اولا فان كان الاول يلزم ثبوت الاثر بلا مؤثر وان كان الثاني فاما ان يكون ثابتا في البعض او لا يكون ثابتا اصلا فان ثبت في البعض لزم تجزي العتق وان لم يثبت يلزم ثبوت المؤثر بلا اثر والكل ظاهر البطلان ولا وجه للقول بتوقف الاعتاق لصدوره من المالك فوجب تنفيذه ونفاذه في البعض وذلك يستدعي ثبوت العتق في الكل وقوله لكنه يعني هذا عندهما لكن ابو حنيفة قال مقالا حقا حيث قال

بانه ازالة للملك ... وذو التجزي ذا بغير شك
ولم يكن اسقاط الرق ... هنا ولا اثبات للعتق

يعني قال ابو حنيفة ان الاعتاق يتجزى لانه ازالة للملك والملك يتجزى كما في بيع نصف العبد وشرا النصف لكن تعلق بسقوط كل الملك عن المحل حكم لا يتجزى وهو العتق فاذا سقط بعضه فقد وجد شطر العلة لان سقوط عن الكل علة العتق وزوال بعض الملك من غير نقله الى مالك آخر يكون ايجاد البعض علة العتق وهو لا يوجب العتق لبقا المملوكية في الجملة كالقنديل لا يسقط ما بقي شي من السلاسل فان قيل معنى ازالة كل الملك عن الرقيق ازالة حق الله تعالى وليس للعبد ذلك اجيب بان الممتنع للعبد ازالة حق الله قصدا واصلا لا ضمنا وتبعا وحق الله تعالى وان كان اصلا في ابتدا الرق جزاء على الكفر لكنه تبع بقاء فان الاصل هو الملكية والمالية ولهذا لا يزول الرق بالاسلام فني الاعتاق ازالة حق العبد قصدا واصلا ولزم منه زوال حق الله تعالى ضمنا وتبعا وكم من شئ يثبت ضمنا ولا يثبت قصدا

فني

فني الابتدا ثبوت حق العبد يتبع حق الله تعالى وفي البقا بالعكس فان قيل فاي اثر للاعتاق عند ازالة بعض الملك اجيب بان اثره فساد الملك في الباقي حتى لا يملك المولى بيع معتق البعض ولا ابقاوه في ملكه ويصير هو احق بمكاسبه ويخرج الى الحرية بالسعاية وبالجملة يصير كالمكاتب الا ان المكاتب يرد الى الرق بالعجز عن المال لان السبب فيه عقد يحتمل الفسخ وهذا لا يرد لان سببه ازالة الملك لا الى احد وهي لا تحتمل الفسخ فمعتق البعض مكاتب عند ابي حنيفة الا في الرد الى الرق والحاصل انه فسر الاعتاق بازالة الملك الذي هو حق العبد ويلزم من ازالته ازالة الرق وهما فسراه بازالة الرق قصدا ويتبعها ازالة الملك قال ابن نجيم والجواب عما قالاه ان المطاوعة في اعتقته فعتق انما هي عند اضافته الى الكل كما هو مدلول اللفظ فلا يثبت باعتاق شئ من العبد ولا زوال شئ من الرق فهو عنده كالمكاتب غير انه لا يرد الى الرق والاثر يظهر في فساد الملك

ولا يكون مالكا للمال ... ذو الرق مملوكا بهذي الحال

يعني ان الرقيق مملوك مالا فلا يكون مالكا مالا لان المملوكية تنبي عن العجز والابتذال والمالكية عن القدرة والكرامة وهما متنافيان وليس المراد انه مملوك من حيث انه مال فلا يصير مالكا للمال حتى يرد عليه انه لا يجوز ان يكون مملوكا من جهة انه مال مبتذل ومالكا من جهة انه آدمي مكرم كما في التلويح

وليس شرعا يملك التسري ... كالحكم في مكاتب اذ يجري

لان ذلك من احكام ملك المال فلا يملكه ولو باذن المولى لابتنائه على ملك الرقبة دون المتعة وصرح بالمكاتب وان كان المدبر كذلك لانه في المكاتب الرق ناقص حتى انه احق بمكاسبه وفي التسري مظنة ملك المتعة كالنكاح فصرح به ازالة لما عسى يتوهم

ولا يجوز حجة الاسلام ... من ذي لا كالفرض للصيام

لعدم اصل القدرة وهي البدنية فيكون عدم الاستطاعة التي هي شرط وجوب الحج لان القدرة البدنية بمنافع البدن وهي حادثة على ملك المولى الا ما استثنى من الصوم والصلاة فانه فيهما مبقى على اصل الحرية فاذا كان كذلك كان الحج المودى منهما نفلا فلا ينوب عن الفرض بخلاف الفقير اذا حج ثم استغنى حيث ينوب عن الفرض لانه مالك لما يحدث له من قدرة الفعل اذا حدث وهي الاستطاعة الاصلية

ولا ينافي ان يكون مالكا ما لم يكن مالا هنا وذلكا

كالنكاح كان او كالدم لكن ينافي الرق شرعا فاعلم

يعني ان الرق لا ينافي مالكية غير المال كالنكاح والدم بل يملكهما لان الرقيق ليس بمملوك في حق هذه الاشيا بل بمنزلة المبقى على اصل الحرية الا انه يحتاج في النكاح الى اذن المولى لما فيه من نقصان المالية لوجوب المهر المتعلق برقبة العبد ولا يملك المولى اتلاف عبده لان الدم حق العبد لاحتياجه اليه في البقاء ولذا يصح منه الاقرار بالقصاص كما سياتي وقوله لكن ينافي الرق الخ الرق فاعل ينافي ومفعوله قوله كمال من قوله

حقا كمال الحال في الاهلية لما غدا كرامة سنية

وحاصله ان الرق لا ينافي مالكية غير المال ولكن ينافي كمال الحال في اهلية الكرامات لانه ينبي عن العجز والمذلة فينافي الكمالات البشرية الدنيوية واما الاخروية فاهليتها بالتقوى ولا رجحان للحر على العبد في ذلك بل قد يكون العبد فيه ارجح كما ورد في الحديث ان عبدا يكون ارفع درجة من مولاه في الجنة فيقول يارب ان هذا كان عبدي في الدنيا فقال انه كان اكثر ذكرا لله منك ثم مثل الكرامات بقوله

كالحل او ولاية والذمم ولم يكن مؤثرا في العصم

اما الحل فلان استفراش الحراير والسكن والازدواج والمحبة وتحصين النفس والتوسعة في تكثير النسل على وجه لا يحصى انه من باب الكرامة ولهذا زاد النبي عليه الصلاة والسلام الى التسع وجاز له ما فوقها والمراد ان الحل ينتقص بالرق فلا ينكح العبد الا امراتين وكذا الامة لما لم يمكن التنصيف في جانبها لان المراة الواحدة لا تحل الا للواحد ظهر التنصيف باعتبار الاحوال وهي ثلاثة حالة التقدم على نكاح الحرة وحالة التاخر عنه وحالة المقارنة ولكن الحالة الواحدة لا تحتمل التجزي فغلبت الحرمة على الحل فتحل في حالة التقدم وتحرم في حالتي المقارنة والتاخر واما الولاية فلان تنفيذ القول على الغير شا او ابى غاية الكرامة وعجز الرق ينافيها فلا ولاية للعبد واما الذمة فلانها صفة بها يصير الانسان اهلا للايجاب والاستيجاب دون ساير الحيوانات والرق ينافي كمالها فضعفت ذمة الرقيق عن احتمال الدين حتى لا يطالب به الا اذا انضم الى الذمة مالية الرقبة والكسب جميعا فيتعلق الدين بهما فيستوفى

من

من الرقبة والكسب بان يصرف اولا الى الدين الكسب الموجود في يده فان لم يكن او لم يف يصرف اليه مالية الرقبة بان يباع ان امكن والا يستسعى كالمدبر والمكاتب هذا اذا لم يكن في ثبوت الدين تهمة فان كان الدين الذي اقر به المحجور والعقر الذي لزمه بالدخول في العقد الفاسد فيما اذا تزوج بغير اذن المولى فلا يباع فيه الرقيق ولا يصرف اليه كسبه بل يؤخر اداؤه الى ان يعتق ويحصل له مال اما الدين فلانه متهم في حق المولى لا في حق نفسه واما العقر فلانه قيمة البضع لشبهة العقد ولا شبهة في حق المولى لعدم رضاه فلا يظهر ثبوت العقر في حقه فلا يستوفي من مالية الرقبة ولا من الكسب لانهما الرضاه فلا يظهر حق المولى وقوله ولم يكن الخ يعني ان الرق لا يؤثر في العصمة

اي عصمة الدم التي مؤثمه تكون بالايمان والمقومه

بداره فذا كحر يعتبر بلى بقيمة لحياة الاثر

فالرقيق معصوم الدم بمعنى انه يحرم التعرض له بالاتلاف حقا له ولصاحب الشرع والمراد بالعصمة نوعاها المؤثمة وهي التي توجب الاثم على تقدير الاتلاف ولا توجب الضمان اصلا لمن اسلم في دار الحرب فانه يثبت له هذه العصمة حتى لو قتله احد ياثم وان كان لا يجب عليه قصاص ولا دية والعصمة المقومة وهي التي توجب الاثم والضمان جميعا فان كان القتل عمدا فالضمان هو القصاص وان كان خطا فالدية والاثم يرتفع في العصمتين بالكفارة ان كان خطا وبالتوبة والاستغفار ان كان عمدا والرق لا يؤثر في عصمة الدم مؤثمة كانت او مقومة لا بالاسقاط ولا بالتنقيص لان المؤثمة تثبت بالايمان والمقومة تثبت بداره اي بدار الايمان بالاقامة في دار الاسلام والعبد في كل واحد من الامرين مثل الحر بلا نقصان وقوله بلى بقيمة الخ يعني ان الرق يؤثر في قيمته حتى لو قتل العبد خطا وكانت قيمته مثل الدية او اكثر ينقص عن الدية عشرة دراهم ثم فرع على ثبوت العصمتين للرقيق قوله

من اجل ذا بالعبد حر يقتل ثم من الماذون شرعا يقبل

اماته وجاز حيث يعترف بالحد والقصاص للذي عرف

اي من اجل كون العبد معصوم الدم يقتل الحر بالعبد لان مبنى ذلك على العصمة والمالية لا تخل بها خلافا للشافعي رحمه الله تعالى ان القصاص عنده مبني على المماثلة والمساواة

وبنى على الكرامات البشرية والمالية تخل بذلك وقوله ثم من الماذون الخ اي يصح امان العبد الماذون بالقتال او آمن الكفار الحربي لا ستحقاقه الرضخ فامانه ابطال حقه اولا ثم يتعدى الى الكل كشهادته برؤية الهلال وليس من باب الولاية عليهم بخلاف المحجور لانه لا استحقاق له فكان اسقاطا لحقهم ابتدا وقوله وجاز الخ اي جاز اقرار العبد بالحدود والقصاص لما عرف فيما تقدم ان الحيوة والدم حقه وانه فيهما مبقي على اصل الحرية ولذا لا يملك المولى اتلافه ولا يصح اقرار المولى عليه بذلك وذكر الاسبيجابي ان حضرة المولى ليست بشرط اذا اقر واما اذا اقيمت عليه البينة فيشترط حضرته عند ابي حنيفة ومحمد وانما قيد بالحد والقصاص لان اقراره بجناية توجب الدفع او الفدا لا يصح محجورا كان او ماذونا كما نقله ابن نجيم ؞

؞ كذاك في مسروقه المستهلك   ومثل هذا قايم لم يهلك ؞

اي يصح ايضا اقرار العبد محجورا كان او ماذونا بما سرقه واستهلكه حتى يجب القطع ولا ضمان عليه لانهما لا يجتمعان وكذا يصح اقرار العبد بما سرقه وكان قايما واما اذا كان ماذونا فانه يرد المال لان اقراره بالمال لاقي حق نفسه وهو الكسب لانه ينفك الحجر بحصول المال واما في القطع فانه يقطع عند علمائنا الثلاثة واما اذا كان محجورا فقد اختلف فيه كما قال ؞   ‹في ذلك›

؞ لكنما المحجور حيث يعترف   بالقايم الاول فيه تختلف ؞

فعند ابي حنيفة رحمه الله تعالى يصح اقراره مطلقا ويرد المال على المسروق منه وعند محمد رحمه الله تعالى لا يصح اصلا فلا يقطع ولا يرد المال وعند ابي يوسف رحمه الله تعالى يصح في حق الحد دون المال فيقطع ويكون المال لمولاه هذا اذا كذبه المولى وقال المال لي فان صدقه فانه يقطع ويرد المال وجه قول ابي حنيفة ان اقراره في حق الحد يصح لما بينا انه مبقي فيه على اصل الحرية والقطع هو الاصل ومتى ثبت القطع ثبت كون المال لغير مولاه لاستحالة ان يقطع في مال مولاه وثبوت الشيء يثبت ما هو من ضروراته ووجه قول ابي يوسف انه اقر بشيئين القطع والمال فاقراره حجة في القطع دون المال كما اذا اقر بسرقة مستهلكة وقد يثبت المال بدون القطع كما لو شهد بالسرقة رجل وامرأتان فان المال يثبت دون القطع ووجه قول محمد ان اقرار المحجور باطل   ‹فيقطع›

في حق

في حق المال فلم يصح في حق القطع ايضا لانه لما بقي المال على ملك المولى لا يمكن ان يقطع فيه لانه مال مولاه كذا نقل من المبسوط ؞

؞ وان من اقسام ذلك المرض   ولا ينافي ذاك حيثما اعترض ؞
؞ اهلية الحكم اذ الحكم وجب   ولا عبارة وان كان السبب ؞   ‹للموت وهو قد نحضا عجزا فمن اسبابه ان يمرضا›
؞ لذا العبادات عليه تشرع   بقدر قدرة له لا تمنع ؞

المراد من المرض غير ما سبق من الجنون والاغما وحاصله انه لا ينافي اهلية الحكم سواء كان من حقوق الله تعالى او من حقوق العباد ولا ينافي اهلية العبادة لانه لا يخل بالعقل ولا يمنع عن استعماله فيصح ما يتعلق بعبارته من العقود وغيرها وحيث كان المرض سبب الموت والموت عجز محض كان المرض من اسباب العجز فشرع العبادة على المريض بقدر قدرته اذ لا يكلف الله نفسا الا وسعها فيصلي قاعدا ان لم يقدر على القيام ومضطجعا ان عجز عنه

؞ والموت علة بكل حال   تكون في خلافة الاموال ؞
؞ لوارث او الغريم فالمرض   يكون من اسباب حجر اذ عرض ؞
؞ بقدر ما صيانة الحقوق   تعلقت به على التحقيق ؞
؞ ان يتصل بالموت ذلك المرض   فكانه مستند الحين ما عرض ؞

يعني ان المريض لما لم تبطل اهليته للحكم وكانت عبارته صحيحة كبيعه وشرائه وساير ما يتعلق بالعبارة كان ينبغي ان لا يتعلق بماله حق الغير ولا يثبت الحجر عليه لكن لما كان سبب الموت والموت علة الخلافة الورثة والغرما في المال لان اهلية الملك تبطل بالموت فيخلفه اقرب الناس اليه وذمته خربت فيصير المال الذي هو لقضا الدين مشغولا به فيخلفه الغريم في المال فكان المرض من اسباب تعلق حق الغريم او الوارث بماله في الحال فيثبت به الحجر ان اتصل به مرض الموت فيكون هذا الحكم مستندا الى اول السبب وهو اول ايان عروض المرض بقدر ما يقع به حق الغرما ففي الكل ان كان الدين مستغرقا فالمرض انما يكون من اسباب الحجر اذا اتصل بالموت واما قبل اتصاله به فلا يثبت الحجر ولهذا لو اقر لوارثه بدين يؤمر باداه قبل موته فاذا مات يؤمر الوارث برده كما في البزازية ولو وهب لوارثه عبدا فاعتقه الوارث صح عتقه فاذا مات ضمن الوارث قيمته فيكون ميراثا كما في السراج الوهاج وحيث كان المريض محجورا بقدر صيانة

‹صيانة للحق اما في حق الورثة او في حق الغرما›

الوارث او الغريم لم يكن المرض موثرا فيما لا يتعلق به حق واحد منهما كما قال

فلم يوثر حيث لا تعلقا ⁂ لحق وارث يكون مطلقا
كذا غريم وحيثما حصل ⁂ تصرف منه لما الفسخ احتمل
فانه يصح فى ذا الحال ⁂ والنقض ممكن بلا محال
هذا ان احتيج كما اذا وهب ⁂ كذاك ان حابى لذاك السبب

يعنى اذا كان الحجر بقدر ما يتعلق به حق الوارث او الغريم فلا يوثر المرض حيث لا تعلق لحق الوارث او الغريم كما اذا اداه ماله على الدين او على ثلث ما بقى بعد الدين او على ثلثى الجميع عند عدم الدين وكذا لا يوثر المرض فيما يتعلق به حاجة المريض كالنفقة واجرة الطبيب والنكاح بمهر المثل وحيث لا يثبت الحجر الا اذا اتصل مرضه بالموت صح من المريض كل تصرف يحتمل الفسخ كالهبة والمحاباة كما اذا باع ما يساوى الفا بخمسماية او اشترى ما يساوى خمسماية بالف فانه يصح جميع ذلك ثم اذا مات ينقض اذا احتيج الى النقض وذلك لان ركن التصرف صدر من اهله مضافا الى محله والحجر لم يثبت بعد فاذا مات ثبت الحجر فينقض ما صح ان احتيج الى النقض ما لم يمنع منه مانع كما لو اعتق الوارث العبد الذى وهبه فانه لا ينقض وانما تجب القيمة كما ذكرناه

وكلما للفسخ ليس يحتمل ⁂ كالمعلق بموت قد جعل
وذاك كالاعتاق ان يقع على ⁂ حق الغريم للذى قد فصلا
او وارث ولا كذاك الراهن ⁂ فالعتق بالنفاد منه كاين
اذ فى يد لا العين حق المرتهن ⁂ لذاك بالنفاد ههنا قمن

يعنى ان ما لا يحتمل الفسخ من التصرفات يجعل كالمعلق بالموت كالاعتاق اذا وقع على حق الغريم او الوارث لما فصلناه من انه محجور فى حقهما فاذا اعتق فلا يخلو اما ان يتعلق به حق اولا فان لم يتعلق نفذ فى الحال كما اذا اعتق وفى المال وفاء بالدين وهو يخرج من الثلث وان تعلق به كما اذا وقع على حق غريم بان كان مستغرقا بالدين او على وارث بان كان زايدا على الثلث جعل العتق كالمعلق بالموت ويسعى العبد فى كله او ثلثيه او اقل كالسدس اذا ساوى العبد النصف ولو لم ولا كذاك الراهن الخ يعنى ان الراهن اذا اعتق العبد المرهون ينفذ فى الحال لان

فهذا لان العبد فى نفسه المدبر حتى كان عبدا له حابه ورآنا له وله ولا ينقض العتق

حق المرتهن فى اليد فقط لا العين اذ لا ملك له فيها فلا يلاقى الملك بخلاف حق الوارث او الغريم فانه فى تملك الرقبة وصحة الاعتاق يبتنى على ملك الرقبة لا اليد فلذا كان اعتاق الراهن حقيقا بالنفوذ بخلاف اعتاق المريض فان كان الراهن غنيا فلا سعاية وان كان فقيرا يسعى العبد فى الاقل من قيمته ومن الدين ويرجع على المولى بعد غناه فمعتق الراهن حر مديون فتقبل شهادته قبل السعاية ومعتق المريض كالمكاتب فلا تقبل هذا والشارع ابطل الوصية للوارث حقيقة كما اذا اوصى له صورة كما اذا باع المريض من الوارث عينا من ماله فانه لا يصح عند ابى حنيفة سواء كان بمثل القيمة اولا لانه يكون ايثر بعض الورثة وللناس فى صور الاشيا منافسات وعندهما يصح بمثل القيمة ومعنى بان يقر للوارث ولو باستيفاء دينه وشبهته كما اذا باع الحنطة الجيدة من وارثه برديئة فكانت الجودة متقومة فى هذا دفعا للضرر كما كانت متقومة فى حق الصغار فان الاب او الوصى اذا باع مال اليتيم من نفسه او من غيره تتقوم الجودة به حتى لم يجز له بيع الجيد من ماله بالردى من جنسه اصلا والمريض لو باع الجيد بالردى من الاجنبى يعتبر خروجه من الثلث ولو لم تكن الجودة معتبرة اعتبر خروجه من الكل كما لو باع شيئا بمثل القيمة ذكره العتابى

والحيض والنفاس بالسوية ⁂ لا يعدمان رتبة الاهلية
لكنما الصلاة منه سقطت ⁂ فى الشرع بالطهارة المشروطة
فيها فاذ تفوت فالاداء ⁂ حتما يفوت ماله استوا
وان لصحة الصيام تشترط ⁂ نصا يخالف القياس فى النمط
فالى القضاء ذا تعدى ⁂ وليس ذا مثل الصلاة عدا
اذ ليس فى قضائه حرج ⁂ وما قضا آيها على هذا النهج

الحيض دم ينفضه رحم بالغة سليمة عن الداء والنفاس دم خارج عقيب الولادة وقولنا فى الحيض سليمة عن داء احترازا عن النفاس لانه داء فلذا اعتبر تصرف النفساء من الثلث وجعلا من العوارض لانهما لا يعدمان صورة وحكما وهما لا يسقطان اهلية الوجوب ولا اهلية الاداء لبقاء الذمة والعقل وقدرة البدن الا انه ثبت بالنص ان الطهارة شرط للصلاة على وفق القياس لكونهما من الاحداث والانجاس وللصوم على خلاف القياس لتأديه مع الحدث والنجاسة فلا يتعدى

الى قضاء الصوم فلا يسقط قضاؤه ولا حرج فيه لان الحيض لا يستوعب الشهر والنفاس
يندر فيه فلم يسقط الا وجوب اداء الصوم ولزم القضاء وليس الصلاة على هذا النهج لان
في قضاء الصلوات حرجا لدخولها في حد الكثرة فسقط وجوبها حتى لا يجب قضاؤها

⁂ من ذلك الموت ولا ينافي ⁂ احكام ذي الدنيا بلا اختلاف ⁂
⁂ من كل ما التكليف فيه يحصل ⁂ من اجل ذا به الزكاة تبطل ⁂
⁂ وكل قربة فتلك تعدم ⁂ وانما يبقى عليه المأثم ⁂

الموت آخر العوارض السماوية والاحكام في حق الموت اما دنيوية او اخروية والاولى
اما تكليفات وحكمها السقوط الا في حق المأثم او غيرها وهي اما ان يكون مشروعا لحاجة غيره
اولا والاول اما ان يتعلق بالعين وحكمه ان يبقى ببقاء العين او بالذمة فوجوبه اما بطريق
الصلة وحكمه البقاء بشرط انضمام المال او الكفيل الى الذمة والثاني اما ان يصلح لحاجة نفسه
وحكمه ان يبقى ما تنقضي به الحاجة اولا وحكمه ان يثبت للورثة والاخروية حكمها البقاء
وجبت له على الغير او للغير عليه من الحقوق المالية والمظالم او يستحقه من ثواب بواسطة
الطاعات او عقاب بواسطة المعاصي فالقسم الاول ما كان فيه تكليف من الاحكام الدنيوية
والموت ينافيه لان التكليف يعتمد القدرة والموت عجز كلي فلذا تبطل الزكاة وسائر
القربات عنه لفوات الاداء عن اختيار فلا يجب اداء الزكاة من التركات لان المقصود في حقوق
الله تعالى هو الفعل لا المال فلا يبقى عليه الا المأثم لانه من احكام الآخرة وعند الشافعي
المال هو المقصود لا الفعل حتى لو ظفر الفقير بمال الزكاة كان له ان ياخذ مقدار الزكاة
عنده كما في دين العباد ⁂

⁂ وما لحاجة عليه قد شرع ⁂ لغيره يبقى وليس يرتفع ⁂
⁂ فان يكن بالعين ذا التعلق ⁂ فذاك في بقائها حقا بقي ⁂

يعني ان ما شرع على الميت من الاحكام لحاجة غيره لا يخلو اما ان يكون حقا متعلقا بالعين
او دينا فالاول ان حقا متعلقا بالعين كالمرهون والمستاجر والمبيع والمغصوب والوديعة
فانه يبقى ببقاء العين لان الفائت بموته فعله وفعله غير مقصود لان المقصود في حقوق
العباد المال والفعل تبع لحاجتهم الى المال فيبقى حق صاحب العين بعد موت من كانت
العين في يده لحصول المقصود ولذا لو ظفر به صاحبه كان له اخذه بخلاف العبادات ولذا

لو

لو ظفر الفقير بمال الزكاة لم يكن له اخذه ولا يسقط به وان كان دينا فكما قال

⁂ والدين لا يبقى بمحض الذمه ⁂ الا اذا ضم لتلك ثمه ⁂
⁂ مال او الذي يؤكد الذمم ⁂ وذاك ذمة الكفيل لا جرم ⁂

يعني اذا كان حق الغير دينا فانه لا يبقى بمجرد الذمة لضعفها بالموت فان ذلك
فوق ضعفها بالرق الا اذا ضم الى الذمة مال او ضم اليها ما يؤكد الذمم وهو ذمة الكفيل
وذلك لضعف الذمة بالموت ولان اثر الدين في توجه المطالبة ويتحمل مطالبة الميت
فاذا انضم الى الذمة مال او كفيل تقوت الذمة به لان المال محل الاستيفاء الذي هو
المقصود من الوجوب وذمة الكفيل مقوية لذمة الاصيل فان قيل حيث كان الموت
عجزا كليا لم تبق ذمة اصلا اذ لم يبق هو اهلا للايجاب والاستيجاب فما معنى ضعفها
اجيب بان هذه احكام شرعية فيستدل ببقاء بعضها على بقاء الذمم كما سيأتي
من بقاء ملك الميت فيما تنقضي به حاجته فيكون هذا استدامة الايجاب لو كذلك
يبقى محلا لايجاب الديون عليه فلذا قال فخر الاسلام ان الديون تلزمه مضافة الى
سبب صحيح في حياته كما لو حفر بئرا على قارعة الطريق ثم مات ثم وقع فيها انسان او حيوان
مملوك وهلك فانه يلزم الميت ضمان ما هلك كما في بعض شروح المغني ⁂

⁂ من اجل ذاك تبطل الكفاله ⁂ عن ميت بالدين لا محاله ⁂
⁂ ان مفلسا عند الامام الاعظم ⁂ ولا كذا محجور عبد فاعلم ⁂
⁂ بدينه اقر حيث الذمه ⁂ بحقها على الكمال ثمه ⁂

اي من اجل ان الدين لا يبقى بمجرد الذمة من غير انضمام المال او الكفيل بطلت الكفالة عن
الميت المفلس عند ابي حنيفة رضي الله تعالى عنه لان الذمة ضعفت فلا تحتمل الدين بنفسها
فصار كالساقط في حق احكام الدنيا لفوات محله والدين وصف شرعي يظهر اثره
في توجه المطالبة ومطالبته ممتنعة اذ الفرض ان لا مال له ولا كفيل والكفالة شرعت
لالتزام المطالبة بخلاف العبد المحجور لكمال ذمته والمطالبة متصورة فيصح ويطالب
الكفيل في الحال وان لم يكن العبد مطالبا في الحال على انه يمكن ان يصدقه مولاه او
يعتقه فيطالب في الحال وانما ضمت مالية الرقبة الى ذمته في حق المولى ليمكن استيفاء
الدين من المالية التي هي حق المولى وقالا تصح الكفالة عن الميت المفلس اذ الموت

لايوجب البراءة اذ لو برئ لما حل لرب الدين الاخذ من المتبرع والعجز وعدم امكان
مطالبته لا يمنع صحة الكفالة كالكفالة عن الحي المفلس وحديث انه عليه الصلاة والسلام
اتى بجنازة رجل من الانصار فقال هل على صاحبكم دين فقالوا نعم درهم او ديناران
فامتنع عن الصلاة عليه فقال علي او ابو قتادة هما علي يا رسول الله فصلى عليه
دليل على ما قلنا لان الدين كان المانع من صلاته عليه الصلاة والسلام فلو لم تصح
الكفالة لما صلى والجواب ان ما في الحديث يحتمل العدة وهو الظاهر لان الكفالة
لا تصح للمجهول وصحة التبرع لبقاء الدين من جهة من له وان كان ساقطا في حق
من عليه والسقوط لضرورة فوت المحل فيتقدر بقدره

وكل مشروع على وجه الصله … فالموت من غير ارتياب ابطله
الا اذا اوصى فذاك يعتبر … من ثلث ماله على الذي اشتهر

يعني ان ما شرع صلة كنفقة المحارم والزكاة وصدقة الفطر فانه يبطل بالموت الا اذا
اوصى به فانه يصح من ثلث ماله على ما هو المشهور

وان يكن حقا له تبقى … بقدر ما يحتاج ذاك حقا
من اجل ذا تجهيزه يكون … مقدما وبعده الديون
فان اوصى وذا من ثلث … اي ثلث ماله فحق الارث
خلافة عنه وفي ذاك النظر … له كما اتى كذاك في الخبر
وذا لمن له اتصال في النسب … به او الذي يكون بالسبب
او الذي يكون ذا اتصال … دينا فكان ذا لبيت المال

اي ان كان ما شرع حقا للميت يبقى للميت مقدار ما تنقضي به حاجته فمن اجل ذلك كان
تجهيزه مقدما وبعده قضاء ديونه لان حاجته الى التجهيز اقوى منها الى قضاء الدين
كلباسه في حياته مقدم على ديونه الا في دين عليه تعلق بالعين كالمرهون والمشترى
قبل القبض والعبد الجاني فالمجني عليه احق به والمرتهن احق بالمرهون وبعد ذلك
وصاياه سواء اوصى بنفسه او اعتق او دبر في مرضه او فوض الى ورثته بان
اوصى ان يعتقوا او يبنوا رباطا او مسجدا او خانا من الثلث وبعده الميراث
بطريق الخلافة عنه وفي ذلك نظر له لقوله عليه الصلاة والسلام انك ان تذر ورثتك

والمستاجر

وكذا في الكل لان صاحب الحق اولى بالعين من صرفها الى التجهيز

اغنياء خير لك من ان تذرهم عالة يتكففون الناس فيصرف الميراث الى من له اتصال به نسبا
او سببا كالقرابة والزوجية او دينا كعامة المسلمين عند عدم الوارث فيوضع في بيت المال
ليقضى به حوائج المسلمين

فبعد موت السيد المكاتبه … تبقى كما كانت لمصاحبه
كذاك اذ يموت عن وفاء … مكاتب تبقى بلا مراء

يعني ولاجل ان ما تنقضي به حاجته باق على ملكه بقيت الكتابة بعد موت المولى لحاجته
الى الثواب وبعد موت المكاتب عن وفاء لحاجته الى المالكية التي عقدت الكتابة لها والى
حرية اولاده فلا يتاذى في قبره بتاذي ولده بتعيير الناس اياه برق ابيه قال عليه
الصلاة والسلام يؤذى الميت في قبره ما يؤذيه في اهله

والعرس ان تكون ذي في العده … تغسل الزوج بملك المده
لكنه خلاف اذ تموت … اذ كونها مملوكة يفوت

يعني ان المراة اذا كانت في العدة تغسل زوجها لبقاء ملك الزوج في العدة لان ملك النكاح
لا يحتمل التحول الى الورثة فيبقى الى انقضاء العدة وقد اوصى ابو بكر رضي الله تعالى عنه الى امراته
اسماء ان تغسله وكذا ابو موسى الاشعري بخلاف ما اذا ماتت المراة فان الزوج لا يغسلها
لانها مملوكة وقد بطلت مملوكيتها بالموت فلا يبقى حقا لها لان المملوكية حق عليها الا ترى
انه لا عدة عليه بعدها ولو بقي ضرب من الملك لوجبت مراعاته بالعدة لان ملك النكاح
لم يشرع الا مؤكدا بالحجة والمال والحرمة فقيد بالعرس لان الامة وام الولد لا تغسل
مولاها لزوال الملك وكذا المدبرة

غير مؤكد الا ترى انه صح

ثم الذي احتاج لا يدفع … به كما القصاص فهو يشرع
عقوبة لدرك الاولياء … بذلك الثار بلا امتراء
وما جنى الجاني عليهم قد وقع … اذ في حياته هناك ممتنع
لذلك القصاص بدا قد وجب … لهم ولست انعقاد ذا السبب
فصح ان يعفو هنا المجروح … والوارثون عفوهم صحيح
من قبل موته لذاك الاعظم … بالارث في القصاص ليس يحكم

يعني ان ما ليس يصلح لحاجة الميت كالقصاص يكون مشروعا عقوبة لدرك اوليائه

الثار والثار بالمثلثة المفتوحة بعدها همزة يقال ثأرت القتيل اذا قتلت قاتله كما في
الصحاح وذلك لان القصاص وجب عند انقضا الحياة وعند ذلك لا يجب للميت الا
ما يضطر اليه من تجهيزه ودينه ووصيته والقصاص لا يصلح لشئ من ذلك وجنايته
القاتل وقعت على اوليا المقتول لانهم المنتفعون بحياته وكانوا يستانسون به ولو لم
يقتل القاتل لم تسلم حياة الاوليا والعشاير وذلك امر يرجع اليهم فكان القصاص
حقهم ابتدا لان الوارث خلف عن الميت في القصاص لكن السبب انعقد للميت لانه
المتلف نفسه وحياته وكان منتفعا بها اكثر من انتفاع الورثة فلذلك صح عفو المجروح
استحسانا والقياس عدمه لان القصاص يجب ابتدا للوارث لا له فعفوه يكون سقطا
لحق الغير قبل ثبوته وجه الاستحسان ما قدمناه من ان السبب انعقد له وقد
ظهرت قوة اثره لكون العفو مندوبا اليه فوجب تصحيحه بقدر الامكان وصح
ايضا عفو الورثة قبل موت المجروح استحسانا ايضا والقياس عدمه لان حقهم
يثبت بعد موته فعفوهم قبل ذلك يكون اسقاطا للحق قبل ثبوته وجه الاستحسان
ان القصاص حقهم لا بطريق الخلافة فجاز عند تقرر السبب ولو كان ثبوته لهم خلافة
لما صح كابرائهم غريم المورث حال حيوته ويؤيده قوله تعالى ومن قتل مظلوما فقد جعلنا
لوليه سلطانا واستشكله بعضهم بما في الجامع والهداية رجل قتل ابنه عمدا فعليه الدية في ماله
ثلاث سنين لا القصاص لان القصاص لو وجب لوجب للمقتول اولا ثم يرثه سوى ابيه القاتل
من ورثته ويصير استيفا الورثة كاستيفا الابن وليس للابن ذلك فكيف خلفه فهذا نص
على ثبوته للورثة خلافة وقوله لذلك الخ اي لكون القصاص يثبت للورثة ابتدا لا خلافة احكم
ابو حنيفة رحمه الله تعالى بكون القصاص موروثا بل قال انه غير موروث فلا يثبت على وجه يجري فيه
سهام الورثة بل يثبت لهم ابتدا لما ان الغرض منه درك الثار ولكن القصاص واحد لانه جزا
قتل واحد فكل منهم يملكه وحده فاذا عفى احدهم او استوفاه بطل ولا يبقى للاخرين شيا
لانه تصرف في خالص حقه وكان هذا كالاوليا المستوين في الدرجة في باب النكاح لو زوج
واحد منهم من كفو لم يكن للاخرين الاعتراض ولهذا يملك الكبير استيفاء القصاص اذا كان
سايرهم صغارا لانه تصرف في خالص حقه وانما لم يملك القصاص اذا كان فيهم كبير
غايب لاحتمال العفو ووجوده راجح للندب اليه واحتمال العفو من الصغار منتف في

الحال وفي التاخير الى البلوغ ابطال حق ثابت للكبير وقال ابو حنيفة في الوارث الحاضر
اذا اقام بينة على القصاص ثم حضر الغايب كلف اعادة البينة لان القصاص لما لم
يكن موروثا لم يكن الحاضر خصما عن الغايب بخلاف القتل خطا اذ موجبه الدية وهي كالدين
فلا يكلف اعادة البينة لان الدية حق الميت واحد الورثة ينتصب خصما عن الباقين في
اثباته ∴ لكن لو القصاص مالا انقلب يصير موروثا وانه وجب
للبعل والعرس يقينا القود ∴ مثل الديات حيثما هذا ورد ∴
يعني اذا انقلب القصاص مالا بالصلح او بعفو بعض الورثة او لشبهة صار ثابتا للمقتول
ابتدا ثم ينتقل منه الى ورثته بطريق الخلافة وان كان الاصل اعني القصاص يثبت للورثة
ابتدا بسبب انعقد في حق المورث لان القصاص انما يجب عند انقضا حياته ولا يثبت عند
ذلك الا ما يضطر اليه لحاجته كما بينا والقصاص لا يصلح لذلك واما الدية فصالحة لحاجة
الميت من قضاء ديونه وتنفيذ وصاياه وصرفها الى من يتصل به نسبا او سببا ففارق الخلف
الاصل لمعنى في الخلف دون الاصل فصار كالتيمم يفارق الوضوء في اشتراط النية لاختلاف
حالهما وهو ان الما مطهر والتراب ملوث وقوله وانه وجب يعني ان القصاص يثبت حقا
للزوج وللزوجة لانه يثبت للورثة ابتدا وهما وارثان فيكون كالدية في ان للزوج والزوجة
ارثا منها ∴ والميت يعد في الاحياء ∴ حكما بدار الخلد والجزاء ∴
يعني ان الميت في حكم الاخرة يعد في الاحيا واحكام الاخرة اربعة انواع ايضا ما يجب له على
غيره بسبب ظلم ذلك الغير اياه في ماله او نفسه او عرضه وما يجب عليه للغير من الحقوق بسبب ظلمه
وما يلقاه من الثواب والكرامة بسبب الايمان والطاعات وساير المستحسنات وما يلقاه من العقاب
والملام بواسطة المعاصي وارتكاب المستقبحات فله في كلها حكم الاحيا والقبر للميت
بالنسبة الى احكام الاخرة كالرحم للما والمهد للطفل بالنسبة الى الحيوة الدنيا من حيث ان الميت
وضع للخروج والحيوة بعد الفنا والحين لما يرجع الى احكام الدنيا حيث يصح له الوصية ويوقف
له الميراث نسال الله اللطف والرحمة ∴
∴ ونوعه الثاني يسمى المكتسب ∴ للعبد دخل فيه اذا اكتسب ∴
اي القسم الثاني من العوارض المكتسب وهي ما يكون لكسب العبد فيه مدخل اما بمباشرة
الاسباب كالسكر واما بالتقاعد عن المزيل كالجهل ثم انها ان يكون من ذلك المكلف الذي يبحث

عن تعلق الحكم به كالسكر والجهل واما ان يكون من غيره كالاكراه

وسبعة انواع فالاول الجهل ثم منه جهل مبطل

يعني ان انواع المكتسب سبعة فالاول الجهل وهو عدم العلم عما من شانه فان قارن اعتقاد النقيض فمركب وهو المراد بالشعور بالشيء على خلاف ما هو به والا فبسيط وهو المراد بعدم الشعور واقسامه فيما يتعلق بهذا المقام اربعة فمنه جهل باطل

كجهل كافر فليس عذرا يكون للشقي ذا في الاخرى

اي من انواع الجهل جهل باطل لا يكون عذرا في الاخرة كجهل الكافر بالله تعالى ووحدانيته وصفات كماله وبنبوة محمد صلى الله عليه وسلم فانه مكابرة او ترفع عن الانقياد للحق واتباع الحجة انكارا باللسان وآبا بالقلب بعد وضوح الحجة وقيام الدليل قال في التلويح فان قلت الكافر المكابر يعرف الحق وانما ينكره جحودا واستكبارا قال تعالى وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم ظلما وعلوا ومثل هذا لا يكون جهلا قلت من الكفار من لا يعرف الحق ومكابرته ترك النظر في الادلة والتامل في الايات ومنهم من يعرف الحق وينكره عنادا قال تعالى الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون ابناءهم الاية ومعنى الجهل فيهم عدم التصديق المفسر بالاذعان والقبول وانما قيد بقوله في الاخرى لانه اختلف في ديانة الكافر اي في اعتقاده حكما من الاحكام على خلاف ما ثبت في الاسلام في احكام الدنيا فقال الشافعي رحمه الله تعالى انها دافعة للتعرض لا غير حتى لا يحد الذمي بشرب الخمر فاما سائر الاحكام من تقوم الخمرة وايجاب الضمان بمتلفه وجواز بيعه فلا يثبت لان خطاب التحريم يتناول الكافر كما يتناول المسلم وقد بلغه ذلك بشيوع الخطاب وانكاره تعنت وجهل فلا يكون عذرا الا ان الشرع امرنا ان لا نتعرض لهم بعقد الذمة فكل ما يرجع الى ترك التعرض يثبت وما لا فلا وعند ابي يوسف ومحمد رحمهما الله يثبت هذه الاحكام لان تقوم الخمر والخنزير واباحتهما شربا واكلا كان حكما اصليا بخلاف نكاح المحارم فانه حكم ضروري الا ترى ان الرجل لم يحل له نكاح اخته من بطن واحد في زمن آدم فلم يجز استبقاؤه لانه كان بحكم الضرورة الا ترى انهم لا يتوارثون بحكم هذه الانكحة اجماعا ولو صح لتوارثوا فلا تجب النفقة ولا يحد قاذفه بعد الاسلام وبمرافعة احدهما يفرق القاضي بينهما عندهما وقال ابو حنيفة رحمه الله تعالى ان ديانة الكافر تصلح دافعة للتعرض لهم ودافعة لدليل الشرع في الاحكام التي تقبل التغيير عقلا كتحريم الخمر ونكاح الاخت لا

ترى

ترى ان حكمهما كان ثابتا فيما سلف من الزمان فيصير الخطاب قاصرا عنهم في احكام الدنيا استدراجا لهم وتحقيقا لقوله عليه الصلاة والسلام الدنيا سجن المؤمن وجنة الكافر وهذا لانه لا تكليف في الجنة بل فيها ما تشتهي الانفس وتلذ الاعين وهم لما لم يلتفتوا الى الخطاب جعلوا كانهم فيها واما فيما لا يحتمل التغيير عقلا كالكفر فلا تصلح دافعة حتى لا يعطى للكفر حكم الصحة بحال وحاصله انه جعل الخطاب لتحريم الخمر والخنزير كانه غير نازل في حقهم في احكام الدنيا من التقوم وجواز البيع وغير ذلك وجعل لنكاح المحارم بينهم حكم الصحة لانهم يكذبون المبلغ والالزام بالسيف والمحاجة منقطعة لمكان عقد الذمة حتى اذا طلبت المراة النفقة بذلك النكاح قضي بها عنده واذا وطئها ثم اسلما كانا محصنين يحد قاذفهما ووجوب النفقة لدفع الهلاك الا ترى انه يجب على الاب نفقة ابنه الصغير ويحل للابن دفع الاب بالقتل اذا قصد قتله ولم يجد بدا ولا يحل له قتل ابيه اذا وجده في المعركة محاربا مع المسلمين او مع اهل العدل بل يمسكه ليقتله غيره لاستغنائه عن قتله بنفسه ولا يحبس الاب بدين الابن لانه جزاء على ظلمه ابتداء لا لدفع الضرر ولا يقتل الاب بقتل ابنه قصاصا ذكر ذلك القاآني وغيره

وجهل ذي الهوى الردي المبتدع اي في صفات الله هذا يبتدع

او كان في احكام تلك الاخرى وجهل ذي البغي فليس عذرا

وهؤلاء كالمعتزلة مانعي ثبوت الصفات الزائدة وعذاب القبر والشفاعة وخروج مرتكب الكبيرة من النار ومانعي الرؤية وكالمشبهة المثبتين للصفات على ما يفضي الى التشبيه وهذا الجهل لا يصلح عذرا لوضوح الادلة من الكتاب والسنة لكن لا يكفر صاحبه اذا تمسك بالقرآن او الحديث او العقل للنهي عن تكفير اهل القبلة وعنه عليه الصلاة والسلام من صلى صلاتنا واستقبل قبلتنا واكل ذبيحتنا فاشهدوا له بالايمان وجمع بين هذا وبين قوله عليه الصلاة والسلام ستفترق امتي على ثلاث وسبعين الحديث فان الفرقة التي في الجنة متابعوه في العقائد والخصال الحميدة وغيرهم يعذبون والعاقبة الجنة وعدوهم من اهل الكبائر وللاجماع على قبول شهادتهم ولا شهادة للكافر على المسلم وعدم القبول في الخطابية ليس لهذا واذا كانوا كذلك وجب علينا مناظرتهم ودورهم عليه ان استباحة المعصية كفر واجب بانه اذا كان عن مكابرة وعدم دليل

بخلاف ما كان عن دليل شرعي والمبتدع مخطئ في تمسكه لا مكابر والله سبحانه الهادي
وقوله وجهل ذي البغي الخ وهو الذي خرج عن طاعة الامام الحق ظانا انه على الحق
وان الامام على الباطل بتاويل فاسد فان لم يكن له تاويل فحكمه حكم اللصوص وكل واحد
من جهل ذي الهوى والباغي ليس عذرا فانه مخالف للدليل الواضح فان الدليل على
كون الامام العادل على الحق مثل الخلفا الراشدين ومن سلك طريقتهم ثابت على وجه
يعد جاحده مكابرا معاندا

فكان ضامنا لمال اتلفا . لعادل وجهل شخص خالفا

اي فيضمن الباغي مال العادل اذا اتلفه ولم يكن للباغي منعة كما لو اتلفه غيره لبقا
ولاية الالزام فاذا صار للباغي منعة سقطت عنه ولاية الالزام بالدليل حسا وحقيقة
فوجب العمل بتاويله الفاسد فلم يواخذ بضمان في نفس ولا مال بعد التوبة كما لا يواخذ
به اهل الحرب بعد الاسلام واما من جهة الاثم فالباغي ياثم وان كان له منعة لانها لا تظهر في
حق الشارع والحاصل ان المغير للحكم احتمال التاويل في المنعة فبواحد منهما لا يتغير
في حق الضمان حتى لو ان قوما غير متاولين غلبوا على مدينة فقتلوا الانفس
واستهلكوا الاموال ثم ظهر عليهم اهل العدل اخذوا بجميع ذلك لتجرد المنعة عن التاويل
وقوله وجهل شخص خالفا اي خالف

حكم الكتاب الذي فيه اجتهد . او سنة بالاشتهار تعتمد

كمخالفة الكتاب مثل القول بحل متروك التسمية عمدا او القضا بشاهد ويمين مع قوله
تعالى ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه وقوله تعالى فان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان
وكمخالفة السنة

كقايل بالبيع في ام الولد . فانه مخالف لما ورد

من مثل قوله عليه الصلاة والسلام لمارية اعتقها ولدها اي امة ولدت من سيدها
فهي معتقة عن دبر منه وجعله صاحب المنار نظير مخالفة الكتاب قال لان
الاجماع انعقد على عدم الجواز والاجماع ثابت بالكتاب ففي مخالفة الاجماع مخالفة الكتاب
ثم التمثيل بما ذكرنا على وفق ما ذكر القوم لكن قال ابن نجيم رحمه الله تعالى ان جعل هذا
الجهل مبتدع مبني على ان الدليل قطعي الدلالة وهو ممنوع لان قوله تعالى وانه لفسق كجهل
يحتمل ان يكون قيدا للنهي ويحتمل ان يراد بما لم يذكر اسم الله عليه ما ذكر عليه اسم

غيره

غيره تعالى لقوله وانه لفسق لان الفسق ما اهل به لغير الله واية الشهادة تحتمل ان
تكون بيانا للحصر البينة التي هي الشهادة المحضة وهو لا ينافي ثبوت نوع آخر من البينة
هو بشهادة الواحد مع اليمين والشافعي رحمه الله تعالى اجل من ان يخالف اجتهاده
الكتاب قال والظاهر ان هذا مبني على ما قال البعض انه لا يعتبر خلاف مالك والشافعي
ورده في فتح القدير بان ابا حنيفة ومالكا والشافعي مجتهدون وانهم اهل اجتهاد
رفعة ويؤيده ما في الفتاوى الصغرى ان القاضي لو قضى في الماذون في نوع
انه ماذون في نوع واحد كما هو مذهب الشافعي يصير متفقا عليه فقد اعتبر خلاف
الشافعي رحمه الله تعالى

والثاني العذر يصلح . كجهل من الى الخلاف يجنح
في موضع صح اجتهاد المجتهد . فيه وموضع لشبهة ترد
وذا كمثل من يكون افطرا . للاحتجام ظنه مفطرا

الثاني من نوعي الجهل نوع يصلح عذرا كالجهل في موضع الاجتهاد الصحيح وهو الذي
لا يكون مخالفا للكتاب ولا للسنة ولا للاجماع كمن صلى الظهر بلا وضوء ثم العصر بوضوء ثم
تذكر فقضى الظهر فقط ثم صلى المغرب يظن جواز العصر جاز لانه موضع اجتهاد في
وجوب الترتيب وكما اذا عفى احد الوليين واقتص الآخر لجهله بالعفو او بان عفو
احد الاوليا يسقط القود فيكون عليه الدية لا القصاص لان هذا جهل في موضع الاجتهاد
لما ذهب اليه بعض اهل المدينة من ان القصاص اذا ثبت لوليين كان لكل منهما التفرد
بالقتل حتى لو عفى احدهما كان للآخر القتل قال في التلويح الا ان الظاهر ان هذا مخالف
للاجماع فيكون جهلا في موضع الاشتباه ويصير شبهة في درء القصاص وكالمحتجم اذا
افطر للاحتجام على ظن انه مفطر فانه لا كفارة عليه لان الحديث وهو افطر الحاجم والمحجوم
اورث شبهة فيه وهذه الكفارة الغالب فيها العقوبة تنتفي بالشبهة وهذا اذا اعتمد
على فتوى او بلغه الحديث واما اذا لم يكن شيء من ذلك وافطر فعليه الكفارة لانه ظن
في غير موضعه

ومثل من زنا بظن الحل . بملك عرسه لفرط الجهل

هذا مثال للجهل في موضع الشبهة وهي نوعان شبهة في الفعل وتسمى شبهة الاشتباه
وشبهة في المحل وتسمى شبهة الدليل كما عرف في الحدود وهذا لمن وطئ جارية زوجته

وكذا جارية ابنه او امه بظن الحل فانه لا يحد لان الاملاك متصلة بين الاباء والابناء والمراة والزوج وقد ينتفع احدهما بمال الآخر بغير استيذان فاورث شبهة بخلاف ما لو زنى بجارية اخيه او اخته فانه يحد مطلقا ولو زنى بجارية ابنه لا يحد مطلقا وقيد بظن الحل لانه لو ظن الحرمة حد ومثله حربي دخل دارنا فاسلم فشرب الخمر جاهلا بالحرمة لا حد عليه بخلاف ما اذا زنا لان الزنا حرام في جميع الاديان وبخلاف الذمي لو اسلم فشرب الخمر فانه يحد لظهور الحكم في دار الاسلام فجهله لتقصيره ∴

∴ والثالث الجهل اذا ما صادرا ... يكون ذا من مسلم ما هاجرا ∴
∴ من دارهم فعذره تحققا ... كذا بجهله يكون ملحقا ∴

يعني الثالث الجهل الذي يكون صادرا من مسلم لم يهاجر من دارهم فانه يكون عذرا حتى لو مكث فيها ولم يعلم ان عليه الصلاة والصوم لا قضا عليه بخلاف الكافر اذا اسلم في دار الاسلام لشيوع الاحكام وامكان السوال وقوله ملحقا خبر يكون وابهما جهل ولو جهل الشفيع مثل جهل الجاريه ... بالعتق لم تكن بذاك داريه ∴

يعني يلحق بما ذكرنا جهل الشفيع لانه ربما يقع البيع ولا يشتهر حتى لو علم الشفيع بالبيع بعد زمان يثبت له الشفعة فيكون جهله بذلك عذرا لان صاحب الدار قد ينفرد ببيعها وكذلك جهل الجارية المنكوحة بالعتق ∴

∴ او الخيار مثل جهل بكر ... اذ ما بانكاح الولي تدري ∴

فان الامة المنكوحة اذا اعتقت ثبت لها الخيار ان شاءت اقامت مع زوجها وان شاءت فارقته فان لم تعلم بالاعتاق او علمته ولم تعلم ثبوت الخيار لها شرعا كان جهلها عذرا لخفا دليل العلم فقد يستبد المولى بالعتق ولا يخبرها وهي مشغولة بخدمة المولى فقد لا تتفرغ لمعرفة احكام الشرع بخلاف الصغير والصغيرة اذا زوجها غير الاب والجد فانه يثبت لهما الخيار فان علما بالنكاح ولم يعلما بالخيار لم يعذرا اذا سكتا لاشتهار الاحكام وعدم المانع من التعلم ومثل جهل الجارية في العذر جهل البكر بانكاح الولي حتى لو لم تعلم بالانكاح لا يكون سكوتها رضى ويكون لها الخيار اذا علمت لان الولي ينفرد بالانكاح ويشترط العدد او العدالة عند ابي حنيفة ولا يشترط عندهما كذاك الوكيل والماذون ... بالاذن مثل ضده يكون ∴

حتى لو تصرف الوكيل او الماذون قبل بلوغ الخبر اليهما لم ينفذ تصرفهما كذلك ضد ذلك وهو العزل والحجر حتى لو تصرفا قبل العلم بذلك نفذ تصرفهما على الموكل والمولى لان جهلهما عذر لخفا الدليل لان الموكل والمولى يستبدان بالتوكيل والاذن والعزل والحجر

∴ والسكر فيه الحكم كالاغماء ... ان من مباح كان كالدواء ∴
∴ وشرب مكره او المضطر ... وليس صحة الطلاق يجري ∴
∴ كذا التصرفات في الامور ... جميعها ان من المحظور ∴

هذا هو النوع الثاني من العوارض للانسان المكتسبة والسكر سرور يغلب على العقل بمباشرة بعض الاسباب الموجبة له فيمنع الانسان من العمل بموجب عقله من غير ان يزيله وعرفه في التلويح بانه حالة تعرض للانسان من امتلاء دماغه من الابخرة المتصاعدة اليه فيتعطل عقله المميز بين الامور الحسنة والقبيحة وحده اختلاط الكلام والهذيان وزاد ابو حنيفة في السكر الموجب للحد كونه لا يميز بين الاشياء ولا يفرق بين الارض من السما اذ لو ميز ففيه نقصان وهو شبهة العدم فيندرئ به واما في غير وجوب الحد من الاحكام فالمعتبر عنده ايضا اختلاط الكلام حتى لا يرتد بكلمة الكفر معه ولا يلزمه الحد بالاقرار بما يوجبه وهو حرام بالاجماع الا ان الطريق المفضي اليه قد يكون مباحا فيكون حكمه كالاغما لا يصح معه طلاق ولا اعتاق ولا تصرف وذلك مثل شرب الدوا وهو ما يكون فيه كيفية خارجة عن الاعتدال تنفعل الطبيعة عنه وتعجز عن التصرف ومثل فخر الاسلام للدوا بالبنج والافيون وقيده في الكشف بما اذا قصد التداوي اما على قصد السكر فحرام وذكر قاضي خان عن ابي حنيفة ان الرجل اذا كان عالما بتاثير البنج في العقل فاكل فسكر يصح طلاقه وعتاقه وهو دليل على حرمته ومثل شرب الدوا شرب المكره بالقتل على شرب الخمر والمضطر كما اذا شرب ما يرويه من العطش فسكر وكذا الحاصل من الاغذية المتخذة من غير العنب والمثلث لا بقصد السكر بل للاستمرا والتقوى هذا ان يكن السكر من المباح فان الحكم فيه كالاغما فان يكن السكر من المحظور اي الحرام كالسكر من كل شراب محرم وكذا اذا كان من المثلث فانه انما يحل عند ابي حنيفة بشرط ان لا يسكر منه وهو من جنس ما يتلهى به فيصير السكر منه مثل السكر من الشراب الحرام الا ترى انه يوجب الحد

لم يكن منافي الخطاب   وتلزم الاحكام في ذا الباب

يعني ان السكر من المحظور لا يبطل التكليف حتى تلزمه احكام الشرع من الصلاة والصوم وغيرهما
وان كان لا يقدر على الاداء ولا يصح منه الاداء وانما لم يكن منافي الخطاب لقوله تعالى لا تقربوا
الصلاة وانتم سكارى لانهم خوطبوا في حال الصحو بان لا يقيموا الصلاة حالة السكر فيلزم
كونهم مخاطبين اي مكلفين بذلك حالة السكر فلا يكون السكر منافيا لتعلق الخطاب ووجوب الاحكام
وتحقيقه كما في التلويح ان الحال في مثل صل وانت صاح ولا تصل وانت سكران ليس
قيدا للامر والنهي بل للمامور والمنهي بمعنى اطلب منك صلاة مقرونة بالصحو وكف النفس
عن الصلاة المقرونة بالسكر لان العامل في الحال هو الفعل المذكور لا فعل الطلب ووجه القاآني
وغيره عدم منافاته للخطاب بان خطاب لا تقربوا اما في حال السكر فيتم المطلوب او الصحو فكذلك
اذ لو سلبت عن السكران الاهلية لما صح هذا الكلام بالكلية الا ترى انه لا يصح ان يقال للحي اذا
مت فلا تفعل وللعاقل اذا جننت فافعل كذا لمن قال انه اذا كان في حال الصحو يكون
المعنى اذا سكرتم فلا تقربوا الصلاة فيصير كقوله للعاقل اذا جننت فلا تفعل كذا وهو فاسد
لان اضافة الخطاب الى حالة منافية لا تجوز فهو كما ترى

كصحة الاقرار والطلاق   والبيع والشرا والعتاق

يعني كما يصح اقراره وطلاقه وعتاقه وبيعه وشراؤه وكذا تزويجه الصغار لكن من الكفو وكذا
يصح اقراضه واستقراضه لان مبنى الخطاب على اعتدال الحال وقد اقيم البلوغ عن عقل مقامه
تيسيرا وبالسكر لا تفوت الا قدرة فهم الخطاب بسبب هو معصية فيجعل في حكم الموجود زجرا
له

لا ردة ومثلها اذا اقر   بخالص الحدود اذ لا يعتبر

اي لا تصح ردته اما اسلامه فصحيح ترجيحا لجانب الاسلام وكون الاصل هو الاعتقاد فهو
كالمكره يصح اسلامه ولا يصح ردته ولا يصح ايضا اقراره بالحدود الخالصة وهي ما يحتمل الرجوع
كالزنا وشرب الخمر فلا يحد الا ان يقر به ثانيا صاحيا لان حالته توجب رجوعه فاقيمت مقام
الرجوع اما اذا اقر بما لا يحتمل الرجوع كحد القذف فانه يحد وفي فتاوى قاضي خان
سائر تصرفات السكران جائزة الا الردة والاقرار بالحدود الخالصة والاشهاد على شهادة
نفسه قال ابن نجيم وقد عرف من الاخير ان شهادته وقضاه لا يصحان بالطريق الاولى

والهزل وهو حيث لا يراد   باللفظ معناه الذي يعاد

مجازا او حقيقة والجد   ضد له بضده يحد

الهزل ان لا يراد باللفظ معناه الحقيقي ولا المجازي قال علم الهدى الشيخ ابو منصور الماتريدي
الهزل ان لا يراد باللفظ معنى اي لا يراد به ما يفهم منه حقيقة او مجازا بل يراد تعطيله واهماله عن افادة
ما يقصد به فان الكلام موضوع عقلا لافادة معناه حقيقة او مجازا والتصرف الشرعي موضوع
لافادة حكمه فاذا اريد بالكلام غير موضوعه العقلي واريد بالتصرف غير موضوعه الشرعي وهو
عدم افادة الحكم اصلا فهو الهزل وهذا معنى ما يقال ان الوضع اعم من العقلي والشرعي
فان العقل يحكم بان الالفاظ لمعانيها حقيقة او مجازا وان التصرفات الشرعية لاحكامها
وهذا التعريف على وفق ما في التوضيح وما في المنار لا يخلو من تسامح والجد بالكسر
ضد الهزل لحده ضد حده وهو ان يراد باللفظ معناه الحقيقي او المجازي

ولاختيار الحكم ذا منافي   والرضا به ولا ينافي
رضاه هاهنا بمباشرا   ولا اختياره فكان صائرا
كما خيار الشرط حيث شرطا   في البيع فهو مثله في ذا النمط

يعني ان الهزل ينافي اختيار الحكم الذي هزل به والرضا بالحكم اذا قال هازلا بعت ولا ينافي
الرضا ولذا يكفر بالردة هازلا لان التكلم بكلمة الكفر هازلا استخفاف بالدين فصار الهزل
في جميع التصرفات مثل خيار الشرط في البيع فانه يعدم الرضا والاختيار في حق الحكم دون
مباشرة السبب لان قوله بعت واشتريت يوجد برضا العاقد واختياره لكن لا يثبت
الحكم لعدم الرضا فكذا الهزل فكان بهذا المعنى على نمط واحد الا ان الهزل في البيع يفسده
بخلاف شرط الخيار فانه لا يفسده فيؤثر الهزل فيما يحتمل النقض كالبيع والاجارة
لا فيما لا يحتمله كالطلاق والعتاق وانما جمع بين الرضا والاختيار لافتراقهما
معنى اذ الاختيار القصد الى الشيء وارادته والرضا ايثاره واستحسانه فالمكره
على الشيء يختاره ولا يرضاه ومن ثم قالوا المعاصي والقبائح بارادة الله تعالى لا برضاه
لان الله لا يرضى لعباده الكفر

وشرط التصريح باللسان   لم يكف فيه الحال في البيان

اي شرط تحققه واعتباره في التصرفات ان يكون صريحا باللسان مثل ان يقول اني
ابيع هازلا ولا يكتفى به في دلالة الحال

المباشرة لا اختيار المباشرة
فذلك لان الهازل يتكلم بما هزل
به عن اختيار صحيح ورضا تام



وذكره في العقد ليس بشرط   وما خيار الشرط من هذا النمط

اي لا يشترط ذكر الهزل في العقد لانه يفوت مقصود الهازل اذ قصده ان يعتقد الناس لزوم العقد فيكفي ان تكون المواضعة سابقة على العقد وليس من هذا النمط خيار الشرط فانه يمنع الحكم عن الثبوت بعد انعقاد السبب فلا بد من اتصاله بالعقد كذا قالوا ومرادهم منع صحته سابقا على العقد لا منعه لاحقا لما صرحوا به من انهما لو عقدا البيع على البتات ثم الحقا به خيار الشرط جاز كذا من الانواع عد التلجئه   وتلك ان يضطره ويلجئه

امر الى امر يكون الباطن   منه لظاهر له يباين

التلجئة على ما في المغرب ان يأتي امرا باطنه خلاف ظاهره وهي اخص من الهزل لانها انما تكون عن اضطرار ولا تكون مقارنة والهزل قد لا يضطر اليه ويكون سابقا ومقارنا وصورتها ان يقول لصاحبه اريد ان ابيع منك عبدي في الظاهر لامر اخافه ولا يكون بيننا عقد حقيقة فيجيبه الى ذلك ويشهد عليه ثم انه يبيعه منه في مجلس آخر قال في التقرير الاظهر انهما والهزل سوا   وانه كالهزل بالسويه   ولا ينافي مثله الاهليه

ولا وجوب هذه الاحكام   لما اتى عن سيد الانام

اي انها لا تنافي الاهلية للتكليف ولا لوجوب شيء من الاحكام لانها لا تخل بشيء من القدرة والعقل الا ترى الى قوله عليه الصلاة والسلام ثلاث جدهن جد وهزلهن جد النكاح والطلاق واليمين اذ ثبوت ذلك دليل الاهلية والشيء لا يثبت بدون اهلية الفاعل ولكن لما كان اثر الهزل في اعدام الرضا بالحكم لا في اعدام الرضا بالمباشرة وجب النظر في الاحكام فكل حكم يتعلق بالعبادة دون الرضا فحكمها يثبت كالطلاق والعتاق وكل حكم يتعلق بالرضا كالبيع والاجارة لا يثبت قال في التلويح التصرفات اما انشاآت او اخبارات او اعتقادات لان التصرف ان كان احداث حكم شرعي فانشاء والا فان كان القصد منها الى بيان الواقع فاخبارات والا فاعتقادات والانشاء اما ان يحتمل الفسخ اولا والاول اما ان يتواضع العاقدان على اصل العقد او الثمن بحسب قدره او جنسه وعلى التقادير الثلاثة اما ان يتفقا على الاعراض عن الهزل والمواضعة او على بناء العقد عليها او على انه لم يحضرهما شيء واما ان لا يتفقا على شيء من ذلك وحينئذ اما ان يدعي احدهما الاعراض والآخر البنا او عدم حضور شيء او يدعي احدهما البنا

والآخر عدم حضور شيء

فان على هزل هما تواضعا   اذا باصل البيع كان واقعا

والاتفاق منهما هنا حصل   على البنا فالفساد والخلل

يعني اذا تواضعا على الهزل باصل البيع واتفقا على البنا على المواضعة كما مثلنا من قول الرجل لصاحبه اني اريد ان ابيع منك عبدي هذا في الظاهر لامر اخافه ولا يكون بيعا حقيقة فيقول نعم ثم يشهدان على ما قالا ثم يبيعه في مجلس آخر بالف درهم ثم يتصادقان على المواضعة فالفساد في هذا البيع مقرر وان اتصل به القبض وانعقد العقد لان الهازل راض بمباشرة السبب غير راض بحكمه حتى لا ينفذ اعتاق المشتري فيه بعد القبض بخلاف ما اذا كان الفساد بوجه آخر فانه يثبت فيه الملك بالقبض بوجود الرضا بالحكم في سائر وجوه البيوع الفاسدة

كالبيع حيثما الخيار يشترط   مؤبدا فكان من هذا النمط

اي يكون كالبيع بشرط الخيار مؤبدا فان العقد منعقد لكنه فاسد غير موجب للملك وان اتصل به القبض كخيار البيع للمتبايعين معا وانه لا يوجب الملك اصلا على احتمال الجواز فان نقضه احدهما انتقض وان اجازاه في الثلاث جاز لا ان اجازه احدهما وهذا عند ابي حنيفة فانه قدر مدة الخيار بثلاثة ايام اعتبارا بالخيار المؤبد حتى يتقرر الفساد بمضي المدة وعندهما يجوز الاختيار ما لم يتحقق النقض

وان على الاعراض منهما حصل   فالبيع صح لكن الهزل بطل

يعني وان اتفقا على الاعراض عن المواضعة فالبيع صحيح لان المباشر راض بمباشرة السبب ومباشرة حكمه وبطل الهزل لاعراضهما عن المواضعة

وان على انه لم يكن شيء حضر   لدى وقت البيع لهما خطر

كذاك في الاعراض والبناء   ان يختلف صح بلا امتراء

لديه حيث صحة الايجاب   كانت هي الاولى بلا ارتياب

يعني ان اتفقا على انه لم يحضرهما شيء من الاعراض والبناء وقت البيع فما خطر شيء منهما بخاطرهما كذا ان يختلف بالبنا المجهول يعني كذا ان اختلفا في الاعراض عن المواضعة والبنا عليها صح البيع عند ابي حنيفة رحمه الله تعالى لان صحة الايجاب اي العمل بالعقد اولى

اما في صورة الاتفاق فلان مطلق البيع يقتضي الصحة والمواضعة السابقة لم
تذكر في العقد فلا تكون مؤثرة فيه واما في صورة الاختلاف فلان الاصل في العقود
الشرعية الصحة واللزوم فمن ادعى عدم البناء فهو متمسك بالاصل فالقول قوله

لكن هما قالا هنا المواضعة   اولى لذي بالسبق كانت واتبعه
فكانت الاولى الى ان يوجدا   ما يوجب النقض لها ان تفقدا

يعني ان ابا يوسف ومحمدا اعتبرا المواضعة واوجبا العمل بها لان الظاهر يشهد لمن
يدعي البناء عليها لانهما ما تواضعا الا ليبنيا عليها صونا للمال عن يد المتغلب
فكان فعلهما بناء على المواضعة بحسب الظاهر ما لم يتحقق خلافه لئلا يلزم من اشتغالهما
بها الاشتغال بما لا يفيد سلمنا ان الظاهر هو الصحة كما قال لكن عارض هذا الظاهر
فيترجح السابق منهما لان السبق من اسباب الترجيح والمواضعة سابقة وجوابه ان
العقد متاخر والمتاخر يصلح ناسخا للمتقدم اذا لم يعارضه ما يغايره كما اذا اتفقا على
البناء وههنا لم يتحقق المغير لان احدهما يدعي عدم الصحة فالعقد باعتبار
ان اصله الجد واللزوم من غير تحقق معارض يكون ناسخا للمواضعة السابقة

وان يكن في القدر اي في السر   الف والفان هنا في الجهر
فان على الاعراض فالالفان   والهزل زايل وذو بطلان

يعني ان كان الهزل في القدر بان اتفقا على الجد في العقد وتواضعا على البيع بالفي
درهم على ان يكون الثمن الف درهم فان اتفقا على الاعراض عن المواضعة فالثمن
الالفان وبطل الهزل بالاعراض عن المواضعة

وان توافقا بان لم يحضر   شيء بحين البيع اذ لم يخطر
كذاك حيث الاختلاف حاصل   فالهزل من غير ارتياب باطل
وصح بالالفين هذا العقد   لديه لكن خالفا في ذا الصدد
فكان بالذي تواضعا العمل   لديهما والعقد بالالف حصل

يعني وان اتفقا على انه لم يحضرهما شيء او اختلفا في البناء والاعراض فالهزل باطل والعقد
صحيح بالالفين عند ابي حنيفة رحمه الله تعالى وخالفاه رحمهما الله تعالى في ذلك ايضا فعندهما
العمل بالذي تواضعا عليه واجب فينعقد البيع عندهما بالالف ويبطل الالف الذي هزلا

وهذا بناء على ما تقدم من ان الاصل عنده الجد وعندهما المواضعة

وان توافقا على البناء   على الذي كان بلا امتراء
تواضعا فعنده الالفان   وقرر الالف بهذا الثاني

يعني ان توافقا على البناء على ما تواضعا عليه فالثمن الفان عند ابي حنيفة واما عندهما
فالثمن الف لانا لو عملنا بموافقتهما حتى يكون الثمن الفا كما قالا يفسد العقد لان
الالف الذي هو غير داخل في العقد حينئذ يكون قبوله شرطا في البيع فيفسد كما
لو جمع بين حر وعبد فوجب العمل بالجد في اصل العقد لانهما جدا في اصل البيع
ويكون الثمن الفين تصحيحا للعقد ولهما ان غرضهما من ذكر الالف الذي هزلا به
السمعة لا جعله مقابلا بالمبيع فكان ذكره والسكوت عنه سواء وهو رواية عنه ايضا

وان يكن في الجنس لا محاله   فالبيع جايز بكل حاله

يعني اذا وقعت المواضعة في جنس الثمن بان تبايعا بمائة دينار وتواضعا على ان
يكون الثمن الف درهم فالبيع جايز بكل حال واللازم مائة دينار سواء بنيا على
المواضعة او اعرضا او لم يحضرهما شيء اما ابو حنيفة فقد مر على اصله من عدم
اعتبار المواضعة ترجيحا للاصل وتصحيحا للعقد بما سميا من البدل ضرورة
افتقاره الى البدل واما هما فقد احتاجا الى الفرق بين المواضعة في جنس الثمن
والمواضعة في قدره ووجهه ان العمل بالمواضعة مع صحة البيع ممكن في الاولى
دون الثانية لان البيع لا يصح بدون تسمية البدل فاذا اعتبرت المواضعة كان البدل
الف درهم وهو غير مذكور في العقد والمذكور في العقد يكون مائة دينار وهي غير
البدل بخلاف المواضعة في القدر فانه يمكن تصحيح البيع مع اعتبارها بان ينعقد
بالالف الموجود في الالفين كذا في التلويح

وان بما لا مال فيه يحصل   يصح ذا والهزل فيه يبطل

يعني اذا حصل الهزل بشيء لا مال فيه كالطلاق والعتاق بلا مال والعفو عن القصاص
واليمين والنذر فانه يصح ويبطل الهزل وصورة الطلاق والعتاق ان يتواضع
الزوج والمراة او المولى والعبد بان يطلقها او يعتقه علانية ولا يكون ذلك مرادا
له وهكذا العفو عن القصاص وصورة اليمين ان يتواضع مع امراته او عبده على ان

يعلق الطلاق او العتاق بدخول الدار ويكون في ذلك هازلا و هكذا في النذر والكل
صحيح والهزل فيه باطل لقوله عليه الصلاة والسلام ثلاث جدهن جد وهزلهن جد
النكاح والطلاق واليمين وفي بعض الروايات العتاق مكان اليمين فالحكم في المنصوص
بالنص وفي غيره بدلالة لا بالقياس اما النذر فملحق باليمين لقوله عليه الصلاة والسلام
النذر يمين والعفو عن القصاص ملحق بالاعتاق لانه احياء ويشبه الطلاق من حيث
انه اذا عفا عن بعض الدم سقط القصاص كما ان بعض التطليقة تطليقة ويشبه
النذر ايضا من حيث انه تبرع ابتدا وهو نظير اليمين المنصوص ومشابه المشابه مشابه
ولان الهازل في جميع ذلك مختار للسبب راض به دون حكمه وحكم هذه الاسباب لا يحتمل
الرد بالاقالة والتراضي بشرط الخيار بل اذا وجدت هذه الاسباب وجدت احكامها وكذا
التعليق يؤخر السبب مع حكمه الى حين وجود الشرط ولا يلزم عليه الطلاق المضاف الى غد
فانه سبب في الحال وقد تراخى حكمه لان المراد بالاسباب العلل وهو سبب مفض الى الوقوع
وليس علة في الحال ولذا لا يستند حكمه الى وقت الايجاب ولو كان علة لاستند كما في البيع
بشرط الخيار فلا تتخلف هذه الاسباب عن احكامها

وان يكون المال فيه بالتبع   مثل النكاح ان باصله وقع
فلازم والهزل شرعا يبطل   وان بقدر المهر هذا يحصل

يعني ان وقع الهزل فيما يكون المال فيه تبعا غير مقصود بالذات كالنكاح فان كان الهزل
باصله بان يتزوجها ولا يكون بينهما نكاح في نفس الامر فالعقد لازم والهزل باطل
اتفقا على البناء او الاعراض او عدم حضور شيء او اختلفا هذا اذا حصل الهزل
في اصل النكاح واذا حصل في قدر المهر بان تزوجها بالفين علانية وبالف سرا
فالتفصيل فيه ما ذكره بقوله

فان توافقا على الاعراض   فالعقد بالالفين فيه ماض

يعني فان توافقا على الاعراض عن الهزل وجعل المهر الفين كان العقد نافذا بالفين
اتفاقا لانهما ابطلا الهزل

وان على البنا فمهر الف   بالاتفاق ليس فيه خلف

يعني ان اتفقا على بناء العقد على المواضعة وجعل المهر الفا فالمهر الف اتفاقا الفرق

لا بينه وبين البيع انه يفسد بالشرط دون النكاح

وان على انه لم يكن شيء حضر   فقيل بالالفين وهو المعتبر
وقيل لا بل جايز بالالف   ومثل ذا يكون حال الخلف

يعني ان اتفقا على انه لم يحضرهما شيء فقيل وهو رواية عن ابي يوسف ان النكاح جايز بالفين
كالبيع لان كلا لا يثبت منهما الا قصدا ونصا والعقل يمنع من الثبات على الهزل وقيل النكاح
جايز بالف في رواية عن محمد بخلاف البيع لان المهر تابع حتى صح العقد بدونه فيعمل
بالهزل بخلاف البيع وكذلك الحال فيما اذا اختلفا قال ابن نجيم وغيره ان القول الاول
اصح   اما اذا في الجنس ذاك اتفق   فان على الاعراض فيه يتفق
فالمهر ما يكون سمياه   وان يكن على البنا بناه
كذا على انه لم يكن شيء حضر   كذاك حيث الخلف منهما ظهر
فيهما وجوب مهر مثل   في كل ما قلنا بغير فصل

يعني اذا حصل الهزل في جنس المهر بان تواضعا على كونه دنانير وفي نفس الامر دراهم
فان اتفقا على الاعراض عن المواضعة فالمهر هو الذي سمياه وان اتفقا على البناء
على المواضعة او على انه لم يحضرهما شيء او اختلفا فانه يجب مهر المثل في جميع ذلك اما ان
اتفقا على البناء فلانه يكون بمنزلة التزوج بدون المهر اذ لا سبيل الى ثبوت المسمى لان
المال لا يثبت بالهزل ولا الى ثبوت المتواضع عليه لانه لم يذكر في العقد بخلاف المواضعة
في القدر فان المتواضع عليه قد سمي في العقد مع الزيادة وبخلاف البيع فان فيه ضرورة
الى اعتبار التسمية لانه لا يصح بدون الثمن بخلاف النكاح واما ان اتفقا على انه لم يحضرهما
شيء او اختلفا في الاعراض والبناء ففي رواية محمد عن ابي حنيفة يجب مهر المثل لان الاصل
بطلان المسمى عملا بالهزل كيلا يصير المهر مقصودا بالصحة بمنزلة الثمن في البيع ولما
بطل المسمى لزم المهر وفي رواية ابي يوسف اللازم المسمى قياسا على البيع وعندهما
اللازم مهر المثل بناء على ترجح المواضعة بالسبق والعادة فلا يثبت المسمى لرجحان
المواضعة وعدم ثبوت المال بالهزل ولا المتواضع عليه لعدم التسمية فيلزم مهر المثل

وان يكون المال فيه القصدا   كالخلع والعتق بمال اوجدا
فان باصله فان توافقا   على البناء في كانت طالقا

تسمية م

والمال لازم لان الهزل   في الخلع لا تاثير منه اصلا

وليس بالبنا فيه يختلف   كذلك الاعراض او اذ يختلف

لديهما كمن لديه لا يقع   لكن هما ان اعرضا اخذا وقع

يعني ان كان المال مقصودا في الذي وقع فيه الهزل كالخلع والعتق على مال وكذا الصلح عن دم عمد واما كان المال مقصودا في ذلك لانه لا يجب بدون الذكر فلما شرطاه علم انه المقصود تحصيله فان كان الهزل واتفاق اصله بان طلق امراته على مال او خالعها بطريق الهزل وكذا اذا اعتق عبده على مال فالطلاق واقع وكذا العتق والمال لازم عندهما لان الهزل لا يؤثر في الخلع اصلا لانه بمنزلة خيار الشرط والخلع لا يحتمله عندهما لانه تصرف يمين من جهة الزوج كانه قال لها ان قبلت المال المسمى فانت طالق واذا لم يحتمل الخيار لا يحتمل الهزل ولا يختلف الحال عندهما سواء بنيا على المواضعة او اعرضا عنها او اختلفا فقوله يختلف بالبنا المجهول والوجه انه لا اثر للهزل في شيء من ذلك قال في التلويح فان قلت الهزل وان لم يؤثر في التصرف كالطلاق ونحوه الا انه مؤثر في المال حتى لا يثبت بالهزل اجيب بان المال ههنا يجب بطريق التبعية في ضمن الطلاق لانه بمنزلة الشرط فيه والشروط اتباع وكم من شيء يثبت ضمنا ولا يثبت قصدا والتبعية بهذا المعنى لا ينافي كونه مقصودا بالنظر الى العاقد بمعنى انه لا يثبت الا بالذكر فان قلت المال في النكاح ايضا تبع وقد اثر الهزل فيه قلت تبعيته في النكاح ليست في الثبوت لانه يثبت وان لم يذكر بل بمعنى ان المقصود هو الحل والتناسل لا المال وهذا ايضا الاصالة بمعنى الثبوت بدون الذكر انتهى وعنده لا يقع الطلاق لانه بمنزلة خيار الشرط والمنصوص عنه في خيار الشرط في الخلع ان الطلاق لا يقع والمال لا يجب حتى تشا المراة فيقع الطلاق ويجب المال وانما صح خيار الشرط عنده من جانبها لان جانبها يشبه البيع لانه تمليك بعوض ولذا لو كانت البداية من جانبها ثم رجعت قبل قبول الزوج صح رجوعها ولو قامت من مجلسها قبل قبوله بطل كما في البيع وان اعرضا عن المواضعة وقع الطلاق ولزم المال بالاجماع كما قال

والمال كان لازما اجماعا   وان هما تخالفا نزاعا

وانما وقع الطلاق ولزم المال في صورة الاعراض اما عندهما فظاهر واما عنده فلان الهزل يبطل باتفاقهما على الاعراض عنه هذا اذا اعرضا وان اختلفا

فيدعي الاعراض فيه صدقا   فالقول كان قوله محققا

اما عنده فلانه جعل الهزل مؤثرا في اصل الطلاق وفي الخلع ولكنه عند الاختلاف جعل القول لمدعي الاعراض في جميع الصور كما مر واما عندهما فلان الهزل لا يؤثر في الخلع اصلا فيقع الطلاق ويجب المال اذا اتفقا على البنا ففي الاختلاف اولى

وفي السكوت الخلع حقا يلزم   والمال ايضا لازم محتم

لبطلان الهزل عندهما ورجحان الجد عنده

وان يكن في القدر ان توافقا   على البنا فهي كانت طالقا

لديهما فالمال حتما حققا   وعنده طلاقها تعلقا

على اختيارها فان توافقا   هما على الاعراض كانت طالقا

والمال كلا لازم مقررا   وان على لا شيء ثم حضرا

يقع وكان المال فيه حتما   وان يكن في الجنس فالمسمى

يعني اذا كان الهزل واتفاق القدر بان سميا الفين مثلا والبدل الواقع خلافه فان اتفقا على البنا على المواضعة كانت طالقا لان الهزل لا يؤثر عندهما مع انهما لم يهزلا باصله فالمال كله لازم لما قدمناه عن التلويح من انه وان كان مالا لكنه ثابت في ضمن الخلع وعنده يتعلق طلاقها على اختيارها الطلاق لان الطلاق يتعلق بكل البدل المذكور في الخلع والخلع من جانبه تعليق الطلاق بقبولها وقد علقه بكل البدل وهو الفان مثلا والمراة ما قبلت بعضه بالجد لكونها هازلة في الف فكان بعض البدل معلقا بالشرط وهو اختيارها فلا بد من وجوده ليقع الطلاق وان اتفقا على الاعراض وقع الطلاق ولزم المال كله لرضاهما بذلك وان اتفقا بان قالا لا شيء حضرنا ثم اي هناك اي لم يحضرنا شيء حين الخلع وقع الطلاق ووجب المال كله عنده لانه حمله على الجد وهو اولى من المواضعة وعندهما كذلك لان الهزل لا يؤثر عندهما وان اختلفا فكذلك عندهما وعنده القول لمن يدعي الاعراض وقوله وان يكن في الجنس الخ يعني وان كان الهزل في الجنس بان ذكرا الدنانير تلجئة وغرضهما الدراهم فالمسمى

لديهما لا الحال يوجب   وعنده ما سمياه يطلب

اذا على الاعراض كان المتفق   وان على البنا فيه يتفق

فيهما ترتب الطلاق   وان يكون منهما الوفاق

ان ليس شي يوجب المسمى ويلزم الطلاق فيه حتما

يعني ان كان الهزل في الجنس يجب المسمى عندهما بكل حال لان الهزل لا يؤثر في اصل التصرف ولا في المال عندهما تبعا للاصل وعنده ان اتفقا على الاعراض يجب المسمى وان اتفقا على البناء على المواضعة توقف الطلاق على قبولها المسمى في العقد كان علقه بقبول الدنانير كما في شرط الخيار وان توافقا على انه لم يحضرهما شيء وجب المسمى ويقع الطلاق حتما

ومدعي الاعراض حيث يختلف القول قول على الذي سلف

قوله يختلف بالبناء للمجهول يعني اذا اختلفا فالقول لمدعي الاعراض على منوال ما سلف من اعتبار الحد

والهزل للابراء شرعا يبطل كما خيار الشرط فيه يحصل

يعني ان الهزل يبطل الابراء فلا يسقط الدين كخيار الشرط فيما قال ابرأتك على اني بالخيار لان في الابراء معنى التمليك وهو يرتد بالرد

وانه يكون الهزل في الاقرار فيما احتمال الفسخ فيه جاري
او لا فان الهزل فيه مبطل وهزله في ردة اذ يحصل
كفرا يكون لا بما به هزل لكن بعين الهزل كفره حصل
فستخفوا على هذي الصفه وان من انواع ذلك السفه

يعني ان الهزل يبطل الاقرار سواء كان ذلك اقرارا بما لا يحتمل الفسخ كالطلاق والعتاق او يحتمل كالبيع والاجارة وصورة المواضعة ما نقل عن المبسوط لو تواضعا على ان يقرا انهما تبايعا هذا العبد امس بالف درهم ولم يكن بينهما بيع في الحقيقة ثم يقول البائع للمشتري كنت بعتك عبدي هذا يوم كذا ويقول الآخر صدقت فليس هذا ببيع لان الاقرار خبر يحتمل الصدق والكذب وههنا ثبت كونه بالمواضعة فلا يكون حقا بالاقرار حتى لو اجازاه لم يجز لان الاجازة تلحق المنعقد والاقرار كاذبا لا ينعقد الا ترى انهما لو تواضعا في طلاق او عتاق او نكاح لم يكن طلاقا ولا عتاقا ولا نكاحا وكذلك لو اقر بشيء من ذلك بلا مواضعة وان كان القاضي لا يصدقه في الطلاق والعتاق على انه كاذب فثبت الفرق بين الانشاء والاخبار في هذه التصرفات وقوله وهزله

فستخفن

كذا د

في ردة الخ يعني ان الهزل بالردة كفر كما اذا قال للصنم الهه هازلا ولا يكون كفرا بهذا القول الذي هزل به لكن يكون كفرا بنفس الهزل لان الهازل جاد في نفس الهزل مختار للتكلم بكلمة الكفر راض بالتكلم وان لم يكن معتقدا لما دل عليه كلامه فكان مستخفا على هذه الصفة التي ذكرناها وهي نفس التكلم وذلك كفر قال الله تعالى قل ابالله واياته ورسوله كنتم تستهزءون لا تعتذروا قد كفرتم بعد ايمانكم فلا اعتبار باعتقاده حيث كان مستخفا بالدين بخلاف المكره واما اذا هزل الكافر بكلمة الاسلام وتبرأ عن دينه هازلا فانه يجب ان يحكم باسلامه في احكام الدنيا كالمكره ترجيحا لجانب الايمان لكن لو رجع لا يقتل بل يحبس حتى يعود الى الاسلام وقوله وان من انواع الخ بيان للنوع الرابع من العوارض المكتسبة لان السفيه يعمل باختياره على خلاف موجب العقل فلا يكون سماويا

وانما كان السفه منها

فاخفة عنها صدور الفعل على خلاف موجبات العقل

هذا على وفق ما في التوضيح فانه قال السفه خفة تعتري الانسان فتبعثه على العمل بخلاف موجب العقل وعرفه فخر الاسلام بانه العمل بخلاف الشرع بوجه وعليه يكون كل فاسق سفيها وانما قيد بوجه لما سيأتي من ان التبذير اصله مشروع وهو البر والاحسان الا ان الاسراف حرام وخصصه الفقهاء بما يبتنى عليه منع المال ووجوب الحجر اعني السرف والتبذير وهو المراد هنا كما قال

وانه التبذير ايضا والسرف واصله بالشرع حقا اتصف

السرف والاسراف مجاوزة الحد والتبذير تفريق المال اسرافا قال في غاية البيان السفيه من عادته التبذير والاسراف في النفقة وان يتصرف تصرفات لا لغرض او لغرض لا يعده العقلاء من اهل الديانة غرضا مثل دفع المال الى المغنين واللعابين وشراء الحمام الطيارة بثمن كثير والغبن في التجارة من غير محمدة وقوله واصله بالشرع الخ اي ان اصل ذلك مشروع لان اصل البيع والبر والاحسان مشروع لان ذلك تصرف في ملكه والمالك هو المطلق للتصرف الا ان الاسراف حرام

ثم يكن يخل بالاهليه او يمنع الاحكام ذي الشرعيه

لانه لا يخل بالقدرة لا ظاهرا لسلامة بدنه ولا باطنا لكمال عقله فلا يمنع شيئا من الاحكام الشرعية لبقاء الاهلية فيبقى اهلا لوجوب حقوق الله تعالى فيكون اهلا لحقوق العباد

بالطريق الاولى

وماله بالنص عنه يمنع   في اول البلوغ فهو المجمع

اى يمنع مال السفيه عنه فى اول ما يبلغ و يبقى فى يد من كان فى يده و ذلك مجمع عليه والمراد بالنص قوله تعالى ولا تؤتوا السفها اموالكم اضاف الاموال الى الاوليا على معنى انها من جنس ما يقيم الناس بها معايشهم كما قال ولا تقتلوا انفسكم او لانهم المتصرفون فيها القوامون عليها ثم على ايتائهم الاموال بايناس رشد وصلاح على وجه التنكير المفيد للتقليل فاقام ابو حنيفة رحمه الله تعالى السبب الظاهر للرشد وهو ان يبلغ سن الجدود فانه لا ينفك عن الايناس مقام الرشد على ما هو المتعارف فى الشرع من تعليق الاحكام بالغالب فقال يدفع اليه المال بعد خمس وعشرين سنة او نس منه الرشد او لا وهما تمسكا بظاهر الآية فقالا لا يدفع اليه حتى يونس منه الرشد ثم بعد اجماعهم على منع مال من بلغ سفيها اختلفوا في حجر من صار سفيها بعد البلوغ اى منعه عن التصرفات القولية فنقول ان تصرفه اما ان يكون فيما لا يبطله الهزل كالنكاح والطلاق والعتاق فذلك صحيح اتفاقا واما ان يكون فيما يبطله الهزل كالبيع والشرا وغيرهما فذلك صحيح عند ابى حنيفة رحمه الله تعالى لان الحجر غير مشروع عنده فتصح تصرفاته لمصلحته وغيرها كهبته للمغنين واللعابين فلا حجر عنده في شيء من ذلك وعندهما يجوز الحجر عليه في هذا اي فيما يبطله الهزل والى هذا الخلاف اشار بقوله ولم يكن لديه اصلا موجبا   حجرا كذا لديهما اذ يوجبا

وكل ما بالهزل ليس يبطل   لا غيره فالحجر فيه يحصل

لهما ان هذا الحجر بطريق النظر دون العقوبة والزجر والسفيه وان لم يستحق النظر له من جهة انه فاسق لكنه يستحقه من جهة انه مسلم ولذا جاز عفو الله تعالى عن صاحب الكبيرة وان لم يتب وعفو الاوليا والمجنى عليه في الديات عن القصاص والجنايات والمسلم حال السفه مفتقر الى النظر له بالحجر وللقياس على منع المال فانه انما منع عنه ليبقى ملكه فلا بد من منع نفاذ التصرف والا لا يبطل حكمه باتلافه بالتصرفات فلم يكن للولي في الحفظ الا المونة والكلفة ولانه انما صحت عبارات العاقل وجوزت تصرفاته ليكون نفعا له لتحصل المطالب فاذا كان ذلك ضررا كان النفع في الحجر ولان في حجره دفع الضرر عن اهل الاسلام فان السفيه باتلافه واسرافه يصير مظنة لديون الناس ومظنة لوجوب

النفقة

النفقة عليه من بيت المال فيصير على المسلمين وبالا وفي بيت مالهم عيالا كما حكي ان بعض طلبة العلم في بخارا دخل ذات يوم سوق النخاسين فعشق جارية حسنا فبحر عن مكابدة شدايد هجرها وكان لا يملك قوت يومه فاستعار من بعض الناس ثيابا فاخرة وبغلة لا يركبها الا اعاظم الملوك فلبس لباس التلبيس وركب بغلة التدليس وشركاد رسم عبيشون في ركابه حتى دخل السوق فظن التجار انه صاحب ام حاكم بخارى الملقب بصدر جهان فجلس ودعا صاحب الجارية وساومه واشتراها بالف دينار واعتقها وتزوجها في المجلس بحضرة العدول ورجع الى منزله محبورا وانقلب الى اهله مسرورا ورد العواري الى اهلها فلما جاء البايع لتقاضي الثمن لقي المشتري وعرف فنونه واخذ ينتف عشنونه

والحاصل ان هذا الحجر عندهما لدفع لحوق ضرر العامة وانه مشروع اجماعا كحجر المفتي الماجن ونحوه وله انه حر مخاطب اذ الخطاب بالاهلية وهي بالتمييز والسفه لا يوجب نقصانا فيه بل عدم عمله مكابرة وتركا للواجب ولا يخاطب بحقوق الشرع ويحبس في ديون العباد وتصح عباراته في الطلاق والعتاق ويجب عليه العقوبات التي تندرئ بالشبهات مع ان ضرر النفس اشد من ضرر المال فتصرفه يكون صادرا عن اهله في محله فلا يمنع

وانه من انواع ذلك السفر   وانه حده الصحيح المعتبر

ان فارق البيوت من مقامه   وقصده السير الى مرامه

مسافة الثلاثة الايام   مع الليالي تلك بالتمام

ولا ينافي ذلك الاهليه   اصلا ولا احكامها الشرعيه

اما لا ينافيها لبقاء القدرة الظاهرة والباطنة

لكنه حقا مظنة النصب   فكان للتخفيف نفس السبب

اى انه لما كان مظنة التعب كان بنفسه من اسباب التخفيف سواء حصل به مشقة او لا حتى لو تنزه شخص من موضعه الى بستان لحقته مشقة فاعتبر سبب الترخص واقيم مقام المشقة ولم يكن في حكمها المرض   اذ كان فيهما تفاوت الغرض

فانه دايما يكون ذا تنوع   وانه في قصر ذات الارج

موثر مؤخر الصيام   لعوده يكون من ايام

انما لم يكن كالمرض لتفاوت الغرض في ذلك فالرخصة متعلقة بنفس السفر بخلاف المرض فانه متنوع الى ما يضر به الصوم والى ما لا يضر فيه بل ربما ينفعه فلذا تعلقت الرخصة بالمرض الذي يوجب المشقة بازدياده فالسفر يؤثر في قصر الرباعية بحيث لا يبقى الاكمال مشروعا لما تقدم فكان ظهر المسافر وفجره سواء ويؤخر الصوم الى عدة من ايام آخر لا في اسقاط فيبقى فرضا حتى صح اداؤه بخلاف الصلاة فان الرخصة فيها رخصة اسقاط

وحيث كان ذا بالاختيار ⁂ فليس موجبا بالاضطرار
فمن يكون اصبح الصباح ⁂ عليه صائما فلا يباح
هناك فطره اذا سافرا ⁂ يكون كالمقيم حيث سافرا
ولا كذا المريض فالافطار ⁂ لم يكن له هنا اختيار

يعني انه لما كان السفر اختياريا حاصلا باختيار العبد فلا يكون موجبا بالضرورة اللازمة لامكان دفع الضرورة بالامتناع عن السفر كان الحكم ان المسافر اذا اصبح صائما لا يباح له الفطر وكذلك المقيم اذا سافر لا يباح له الفطر لتقرر الصوم عليه بالشروع ولا ضرورة تدعو الى الافطار فيبطل له صائما الا انه لو نوى فسخ الصوم قبل الفجر يباح له الفطر لكن عزم على صوم النفل ثم رجع قبل الصبح حيث يباح له الاكل ولا يلزمه القضاء ولا كذلك المريض اذا تكلف الصوم لتحمل زيادة المرض ثم بدا له ان يفطر حيث يحل له ذلك لان المرض سماوي يوجب ضرورة لازمة

وذاك في الحالين حيث يفطر ⁂ فما الكفارة تقرر
فشبهة يكون ههنا السفر ⁂ مبيحة للفطر فهي تعتبر
ولا كذا المقيم حيث افطرا ⁂ فان يسافر بعد ذاك كفرا
وما كذا يكون حال من عرض ⁂ عليه بعد فطره هنا المرض

قوله وذاك اشارة الى المسافر المذكور اي لو افطر ذلك المسافر في المسألتين عمدا فلا كفارة عليه لان السفر شبهة مبيحة للفطر فلا تجب الكفارة لانها تندرئ بالشبهات كالحدود ولا كذا المقيم الناوي للصوم فانه لو افطر ثم سافر بعد ذلك فانه يكفر ولا يسقط عنه الكفارة لان وجوبها تقرر عليه فلا يسقط بفعله خلاف من افطر ثم عرض عليه مرض مبيح للفطر فانه يسقط الكفارة لما ان السفر امر اختياري والمرض

سماوي فاذا وجد المرض في آخر النهار تبين بل استحقاق الصوم لانه يبيح له الافطار وزوال الاستحقاق لا يتجزى فيصير زايلا من اوله كالحيض فيصير شبهة في سقوط الكفارة حتى لو اكرهه السلطان على السفر في اليوم الذي افطر فيه متعمدا تسقط عنه الكفارة في رواية الحسن عن ابي حنيفة

وبالخروج كان رخصة السفر ⁂ لما عن النبي صح واشتهر
ليست الى تمام علة السفر ⁂ وذاك تحقيقا لها المعتبر

يعني ان الرخصة المتعلقة بالسفر تثبت بالخروج لما ثبت انه عليه الصلاة والسلام كان يترخص حين يخرج وليست الرخصة الى تمام السفر الذي هو العلة وان كان القياس ان لا يثبت الحكم قبل تمام العلة فتركنا القياس عملا بالسنة وكان ذلك تحقيقا الرخصة في حق جميع المسافرين فانها لو توقفت على تمام السفر لما ترخص الا من قصد اكثر من مدة السفر واللازم باطل لعموم الحكم في حق الجميع

كذا من الانواع ههنا الخطا ⁂ وذاك عذر صالح ان يسقطا
حقوقه سبحانه اذا وقع ⁂ عن اجتهاد منه فالاثم ارتفع
فشبهة يصير في العقوبة ⁂ اذ لم يكن بقصده مطلوبه
فلا يكون آثما ولا يحد ⁂ ولم يكن شرعا عليه من قود

السادس من العوارض المكتسبة الخطا وهو ان يقصد بالفعل غير المحل الذي يقصد به الجناية كالمضمضة تسري الى الحلق والرمي الى الصيد فيصيب آدميا وهو عذر صالح لسقوط حقوق الله سبحانه اذا وقع عن اجتهاد فيرتفع به الاثم حتى لو اخطا في القبلة بعد الاجتهاد جازت صلاته ولا يأثم ولو اخطا في الفتوى بعد الاجتهاد لا يأثم ويستحق اجرا واحدا وفي قوله صالح اشارة لجواز المواخذة بالخطا عقلا كما هو مذهب اهل السنة لقوله سبحانه ربنا لا تواخذنا ان نسينا او اخطانا اذ لو لم تكن جايزة عقلا لم يكن لهذا الدعا كبير معنى وذهبت المعتزلة الى عدم جواز المواخذة والاية حجة عليهم والخطا يصير شبهة مسقطة للعقوبة لان ما صدر منه لم يكن مطلوبه عن قصد فلا يكون اثما ولا يواخذ بحد حتى لو زفت اليه غير امراته فوطئها ظانا انها امراته لا حد عليه وكذا القود حتى لو رمى الى شخص ظانا انه صيد فقتله لا قصاص عليه ولا يأثم اثم القتل العمد وان اثم لترك التثبت

ولم يكن عذرا بحق عبد ⁂ فيوجب الضمان بالتعدي

كما لو رمى الى شاة او بقرة ظانا صيدا فاتلفه او اكل مال غيره ظانا انه ماله لانه ضمان مال وهو يعتمد عصمة المحل وكونه مخطئا لا ينافي عصمته

كذا الديات ثم ذا ان طلقا   يصح منه مثلما ان اعتقا

اي كذلك تجب الدية عليه لانها من حقوق العباد وجبت بدلا للمحل ولما كان معذورا بالخطا وجبت على عاقلته تخفيفا عليه وانما وجبت الكفارة للتقصير وترك التثبت والاحتياط وان طلق الخاطي صح طلاقه قضا بان اراد ان يسبح مثلا فجرى على لسانه انت طالق لان الغفلة عن معنى اللفظ امر خفي فاقيم تمييزه بالعقل والبلوغ مقام القصد كالسفر يسعى المشقة نفيا للحرج قيد بالقضا لانه لا يقع ديانة

والبيع منه فاسد اذ اشبها   يعني بيع من يكون مكرها

ان صدق الخصم بانه صدر   وكان مخطيا كذاك يعتبر

يعني ان باع الخاطي بان اراد ان يسبح فجرى على لسانه بعت كذا بكذا وقال الاخر قبلت انعقد فاسدا كبيع المكره لان جريانه منه اختياري فينعقد لوجود اصل الاختيار ويفسد لعدم الرضا ان صدقه خصمه في انه كان مخطيا

وان من انواعها الاكراها   وذا ثلاثة ولا اشتباها

من انواع العوارض المكتسبة الاكراه وهو اخرها وحده حمل الغير على ما لا يرضاه وهو ثلاثة انواع لا اشتباه فيها لانه اما ان يعدم الرضا ويفسد الاختيار وهو الملجي او لا يكون كذلك فاما ان يعدم الرضا ولا يفسد الاختيار وهو القسم الثاني او لا يعدم الرضا ولا يفسد الاختيار وهو القسم الثالث ولا يكن فساد الاختيار بدون الاعدام الرضا لاستناعه عقلا فكانت الاقسام ثلاثة كما قال

فيعدم الرضا وايضا يفسد   منه اختياره اذا يهدد

وانه الملجي او يفقد   رضاه واختياره لا يفسد

او لا يكون معدم الرضا ولا   للاختيار مفسدا ان اعملا

يعني انه اما ان يعدم الرضا ويفسد الاختيار فهو الملجي وهو الاكراه بالقتل او بقطع عضو من الاعضا لحرمة العضو كحرمة النفس والاختيار هو القصد الى امر متردد بين الوجود والعدم داخل تحت قدرة الفاعل بترجيح احد الطرفين على الاخر فالصحيح منه ان يكون

الفاعل

الفاعل به مستندا والفاسد ان يكون اختياره مبنيا على اختيار الغير فاذا اضطر الى مباشرة امر بالاكراه كان قصده في المباشرة دفع الاكراه فيختار الفعل اختيارا فاسدا لابتنائه على اختيار المكره ولا ينعدم الاختيار من الاصل بل يفسد واما الرضا فينعدم فاما ان يعدم الرضا ولا يفسد الاختيار فهو الاكراه بالقيد والحبس او بضرب لا يخاف منه على نفسه او عضوه واما لا يفسد هذا الاختيار لعدم الاضطرار الى مباشرة ما اكره عليه لتمكنه من الصبر على ما هدد به بخلاف الاول او لا يعدم الرضا ولا يفسد الاختيار كما مثل له بقوله

لحبس عرسه كذا ابوه   او ابنه او مثله اخوه

وكذا كل ذي رحم محرم منه وقوله ولا للاختيار مفسدا تصريح باللازم لان الرضا يستلزم صحة الاختيار وهذا القسم لم يذكره في التوضيح قال بعض الفضلاء في حواشي التلويح انه انما لم يجعله من اقسام الاكراه لعدم ترتب احكامه عليه وانما ذكرناه اقتفاء لما في المنار ومتابعة لفخر الاسلام قال في فتح المجتبى شرح المغني الاكراه بحبس ابيه او ابنه او كل ذي رحم محرم منه مما يهمه ولا يعدم الرضا حتى لو اكره بحبس احد هولاء لبيع عبده فباع ففي القياس البيع جايز لان هذا ليس باكراه حقيقة فانه لا يهدد بشيء في نفسه وبحبس ابيه لا يلحقه ضرر وفي الاستحسان ان ذلك اكراه ولا ينفذ بيعه وشيء من تصرفاته لان حبس ابيه يلحق به الهم والحزن ما يلحق به حبس نفسه او اكثر فان الولد الصالح ربما يختار السجن والحبس مكان ابيه ليخرج ابوه فكان التهديد في حق نفسه يعدم تمام الرضا فكذا التهديد بحبس ابيه كذا في المبسوط انتهى وهو مشكل فان ما في المبسوط مشعر بان هذا القسم كالقسم الثاني في اعدام الرضا وعليه فينبغي ان يكونا قسما واحدا وهو ما يعدم الرضا ولا يفسد الاختيار ولو سلم وجود الرضا فيه فانطباق حد الاكراه بالحمل على ما لا يرضى او على ما يكره عليه محل تامل وقد استوفينا شروط الاكراه في كتابنا الموسوم بالفوايد السميه شرح منظومتنا الموسومة بالفرايد السنيه

ولا ينافي كل ذي الاقسام   باسرها اهلية الاحكام

لان الاهلية ثابتة بالذمة والعقل والبلوغ والاكراه لا يخل بشيء من ذلك

وذاك بين رخصة وحظر   والفرض داير بغير نكر

يعني ان امر المكره داير بين الرخصة والحظر والفرض فهو مبتلى في الاتيان بما اكره عليه فالرخصة كما اذا اكره على اجرا كلمة الكفر فانه يرخص له والحظر كما اذا اكره على الزنا والقتل فان فعلهما حرام والفرض كما اذا اكره على اكل الميتة او شرب الخمر فانه يفترض عليه الاقدام على ذلك فلو صبر حتى قتل عوقب عليه لثبوت اباحتها في هذه الحالة لقوله تعالى الا ما اضطررتم اليه ولم تذكر الاباحة كما في المنار وغيره كما مثلوا له بالاكراه على افساد الصوم حيث انه يبيح الفطر لما ذكره القاآني وغيره من ان هذا القسم لا وجود له لانه اذا اكره على الافطار في رمضان فان كان مسافرا كان الافطار فرضا وان كان مقيما كان رخصة فان صبر حتى قتل كان شهيدا واما التمثيل للاباحة بشرب الخمر واكل لحم الخنزير ففيه ان ذلك داخل في الفرض حتى يعاقب عليه لو لم يفعل كما بينا ∴

∴ وليس ذا للاختيار يبطل   فالاختيار فيه حقا يحصل ∴

لانه حمل للفاعل على ان يختار ما هو الاهون عليه فكيف يبطل الاختيار ∴

∴ وان يعارض هنا الصحيح   من اختيار يوجب الترجيح ∴

∴ لذا على ما كان ذا فساد   ان كان ممكنا بلا ترداد ∴

يعني اذا عارض الاختيار الفاسد وهو اختيار المكره بالفتح اختيار صحيح وهو اختيار المكره وجب ترجيح الصحيح على الفاسد لان الفاسد كالمعدوم في مقابلة الصحيح هذا ان امكن الترجيح بجعل الاختيار الفاسد معدوما في مقابلته وح يصير المكره آلة للمكره

∴ وحيث لم يمكن الى ما يفسد   يكون منسوبا فمنه يوجد ∴

يعني وحيث لم يمكن ترجيح الصحيح يبقى منسوبا الى الاختيار الفاسد لسلامته عن معارضة الصحيح

∴ ولا صلاح كان في الاقوال   لان يكون آلة المقال ∴

∴ ينطقه استعمال باللسان   من غيره فليس بالامكان ∴

∴ لذا عليه الاقتصار يحصل   فان يكن للفسخ ليس يقبل ∴

∴ ولا توقف له على الرضا   فبالنفاذ القول في هذا مضى ∴

يعني ان المكره لا يصلح ان يكون آلة لغيره في الاقوال اذ لا يمكن ان يتكلم الانسان بلسان غيره فاقتصرت الاقوال باحكامها عليه فان كانت الاقوال الصادرة من المكره مما لا يقبل الفسخ ولا يتوقف على الرضا فانه ينفذ وذلك كالنكاح والطلاق والنذر واليمين والعتاق

وكذا

٢٦٥

وكذا الرجعة والتدبير والعفو عن دم العمد والظهار والايلاء والفيء والاسلام فان هذه لا تحتمل الفسخ وتتوقف على القصد والاختيار دون الرضا والمراد بالاسلام ما يعم اسلام الحربي والذمي واما ما نقله صاحب التوضيح من صحة اسلام الحربي دون الذمي معللا بان اكراه الحربي على الاسلام حق فلا يقطع عن فعل الفاعل واكراه الذمي على الاسلام ليس بحق فيبطل فانما هو مذهب الشافعي رحمه الله تعالى كما بينه هو لا مذهب ايمتنا كما ظن

ابن نجيم

∴ وان يكن للفسخ فيه محتمل   كذا توقف على الرضا حصل ∴

∴ كالبيع كان ذاك ذا انعقاد   ولا رضا فكان ذا فساد ∴

يعني اذا كان القول يحتمل الفسخ ويتوقف على الرضا كالبيع والاجارة ونحوها فانه ينعقد لكن لانعدام الرضا ينعقد فاسدا لان الاكراه لا يمنع انعقاد السبب لصدوره من اهله في محله لكنه يمنع نفاذه لفوات شرطه الذي هو الرضا فلو اجاز التصرف بعد زوال الاكراه صريحا او دلالة صح لوجود الشرط كالبيع بشرط اجل فاسد فاذا اسقط من له الاجل ما شرط قبل تقرره كان البيع جايزا فكذا هذا ∴

∴ ولا يصح ههنا الاقرار   اصلا لان مابه الاخبار ∴

∴ دلت على انعدامه ذي الحال   وما كالاقوال الافعال ∴

يعني لا يصح مع الاكراه اقرار اصلا في شيء من الاشيا سواء كان مما لا يحتمل الفسخ كالطلاق والعتاق والعفو عن دم عمد ونحوها او ما يحتمله كالبيع والاجارة وابرا الدين لان صحتها تعتمد قيام ما اخبر به وقد دلت الحال على انعدامه وهي قيام السيف على راسه فان اقراره لا فعل له لوجود المخبر به وكذا اذا هدد بحبس او قيد لفوات الرضا بسبب ما يلحقه من الهم والغم وعدم الرضا يمنع ترجيح الصدق وانما عتق في قوله هذا ابني وهو اكبر سنا منه لجعله مجازا عن الاقرار بالعتق فلم يظهر انتفاء ترجيح الصدق في اقراره بخلاف الاكراه فانه لا يمكن جعل اقراره مجازا عن شيء ولا يرد اقرار السكران لانه مواخذ به زجرا وقوله وما كالاقوال الى آخره يعني ان افعال المكره ليست كالاقوال ثم اشار الى بيان ذلك بقوله

∴ فتلك قسمان فكالاقوال   قسم فليس صالحا لحال ∴

∴ لان يكون آلة في الفعل   لغيره كوطئه والاكل ∴

∴ اذ اكله ووطئه استحالا   بآلة السوى ولا محالا ∴

يعني ان الافعال قسمان احدهما كالاقوال فلا يصلح فيه ان يكون آلة لغيره كالزنا والاكل اذ يستحيل ان يكون آكلا بفم الغير فلا يحتمل النسبة الى الحامل من حيث انه اكل بالاتفاق حتى لو اكره على الاكل صايما فسد صومه لا صوم الحامل واما في نسبته الى الحامل من حيث انه اتلاف فقد اختلفت الروايات ففي شرح الطحاوي والخلاصة لو اكره على اكل مال الغير وجب الضمان على الآكل دون المكره بالكسر وان كان الفاعل يصلح آلة من حيث الاتلاف كما في الاعتاق لان منفعة الاكل تحصل له لا للمكره فيجب الضمان عليه كما لو اكره على الزنا لم يجب الحد على المكره ووجب العقر على الزاني ولا يرجع به على المكره بخلاف الاكراه على الاعتاق لان مالية العبد تلفت بلا حصول نفع للفاعل وذكر في التتمة لو اكره على اكل طعام نفسه ان كان جايعا لا يرجع على المكره بشيء وان كان شبعانا رجع بقيمته عليه لان في الاول حصلت منفعة الاكل له وفي الثاني لم تحصل ولو اكره على اكل طعام الغير فاكل فالضمان على المكره لا الآكل وان كان جايعا وحصلت المنفعة له لانه اكل طعام المكره باذنه لان الاكراه على الاكل اكراه على القبض ولما قبض المكره صار قبضه منقولا الى المكره فكان المكره قبضه بنفسه وقال له كل ولو قبضه لنفسه حتى صار غاصبا ثم مالكا الطعام بالضمان ثم اذن له فاكل لا يضمن الآكل نقله ابن نجيم

ثانيهما ماليس كالاقوال   اذ كان صالحا لتلك الحال
لكونه آلة وذا محالا   كمتلف نفسا هنا او مالا

الثاني من قسمي الافعال ماليس كالاقوال لان المكره فيه يكون صالحا لان يكون آلة لغيره كمتلف نفس او مال فانه يمكن للمكره ان يتخذ المكره آلة ويضرب به نفسا او مالا فيتلفه فيكون الفعل منسوبا الى المكره بالكسر

لذاك في الشرع على من اكرها   كان القصاص دون شخص اكرها

اي لاجل ان المكره يعد آلة كان القصاص في القتل العمد على المكره بالكسر دون المكره بالفتح

كذا دية الذي يكون عاقلا   لمكره اذ كان هذا الحاملا

اي كذلك تجب الدية على عاقلة المكره بالكسر وذلك في القتل خطا كما لو اكرهه على رمي صيد فرماه فاصاب انسانا كانت الدية على عاقلة المكره لانه لما اكرهه بالملجي والانسان مجبول على حب الحياة اقدم عليه وان كان حراما فعارض الاختيار الفاسد اختيارا صحيحا

فكان

فكان المكره بالفتح آلة بمنزلة سيف او عصا وخرج من البين وصار الفعل مضافا الى الحامل وكذلك اتلاف المال يضاف الى الحامل هذا كله اذا كان بالملجي واما اذا كان بغيره كالاكراه بحبس او قيد فلا ينسب الفعل الى الحامل بل يكون القود والضمان على الفاعل بخلاف ما اذا اكره على البيع والشرا حيث يفسد البيع واذا كان الاكراه بغير الملجي لان صحتهما تتوقف على الرضا واما نقل الفعل الى الحامل فانما يكون عند فساد الاختيار بواسطة ترجيح الاختيار الصحيح على الفاسد

وحرمة الاشيا اذا ما اعرف   تنوعت لحرمة لا تنكشف
ولم تكن منوطة برخصة   كقتل مسلم فتلك غصة
وكالزنا منه ومنها المنكشف   كالخمر والميت فذا نصا عرف

شروع في بيان اثر الاكراه في المحرمات بالاسقاط وعدمه والمحرمات انواع فمنها حرمة لا ترتفع ولا يتعلق بها رخصة كقتل المسلم وكذا جرحه لان دليل الرخصة خوف التلف والمكره والمكره عليه سواء لانه كما يتلف المكره لو لم يقدم على قتله يتلف المكره عليه لو اقدم على قتله فسقط المكره في حق تناول دم المكره عليه للتعارض بينهما فيحرم القتل وكالزنا منه يعني من الرجل لما فيه من فساد الفراش ان كانت منكوحة الغير وضياع النسل اذ لم تكن فهو ذلك بمنزلة القتل حكما للولد فيحرم كالقتل وانما قيد بالزنا من الرجل لانها لو اكرهت على التمكين من الزنا رخص لها في ذلك لان التمكين ليس قتلا حكما لان نسب الولد لا ينقطع عنها وانما ذلك في فعل الرجل ولذا لو اكرهت على الزنا بالحبس لا تحد لان الكامل يوجب الرخصة فاورث القاصر شبهة بخلاف الرجل فانه اذا اكره على الزنا بالحبس يحد وقوله ومنها المنكشف اي النوع المنكشف وهو الحرمة التي تسقط بالاكراه كالخمر والميتة والخنزير فان حرمتها لم تثبت بالنص الا عند الاختيار قال الله تعالى وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه فان الاستثنا من التحريم اباحة وذلك لمن اضطر الى هذه الاشيا بجوع او عطش حيث يباح له ذلك فيثبت ان لا حرمة في ذلك حالة الاكراه فاذا امتنع من التناول صار مضيعا دمه آثما ان كان عالما بسقوط الحرمة والا فيرجى ان لا يأثم لانه قصد التحرز والموضع خفي فيعذر بالجهل وهذا اذا كان بالملجي فلو كان بالقاصر كالقيد والحبس لم يحل له التناول لكن لو شرب لا حد عليه استحسانا لقيام الشبهة بخلاف المكره بالقاصر على القتل فانه يقتص كما بينا

وحرمة تكون ليست تنكشف ∴ لكن برخصة تكون تنتصف

وذا كالاكراه في ان يجري ∴ على اللسان منه لفظ الكفر

فان اجرا كلمة الكفر على اللسان حرام لانه كفر وهو لا يحتمل السقوط لان التوحيد اوجب على العباد ابدا فلا تسقط حرمة الكفر بالاكراه الا انه رخص اجراؤها بالاكراه بشرط اطمينان القلب بالنص في قصة عمار لما روي ان المشركين اخذوه ولم يتركوه حتى سب رسول الله صلى الله عليه وسلم وذكر آلهتهم بخير فلما اتى رسول الله صلى الله عليه وسلم قال له ما وراءك قال شر ما تركوني حتى نلت منك وذكرت آلهتهم بخير فقال كيف وجدت قلبك قال مطمئنا بالايمان قال عليه الصلاة والسلام فان عادوا فعد معناه الى الطمانينة وفيه نزل قوله تعالى الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان ولان في اجرا كلمة الكفر فوات التوحيد صورة لا معنى لاطمينان القلب بالايمان فلو امتنع من ذلك فات حقه في النفس صورة ومعنى فاجتمع حق العبد في النفس وحق الله في الايمان فيترجح حق العبد لحاجته والله لغني عن العالمين ومن هذا النوع ساير حقوق الله تعالى مثل افساد الصلاة والصوم وقتل صيد الحرم وفي الاحرام ∴

وحرمة للانكشاف تقبل ∴ وما بالاكراه لها تحول

لكن لرخصة تكون تحتمل ∴ كاكل مال الغير فهو لا يحل

يعني من انواع الحرمات حرمة تحتمل السقوط في الجملة باسقاط من له الحق لكنها لا تتحول بالاكراه ولا تسقط به لكنها تحتمل الرخصة بالاكراه كاكل مال الغير فانه لا يحل لقوله تعالى ولا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل ولان حرمته وعصمته لحق صاحبه وهي باقية وهي وان سقطت باباحة المالك لا تسقط بعذر الاكراه وانما يرخص في ذلك لان حرمة النفس فوق حرمة الاموال فجاز ان يجعل وقاية للنفس ولو استوفاه ضمنه لبقاء عصمته لكن اصابته مخمصة فانه يحل له تناول مال الغير رخصة لا اباحة مطلقة لان حرمته لحق العبد الا انه عارضه امر فوقه وهو الاكراه والاضطرار ∴

فدين ان للقتل فيهما صبر ∴ فانه هو الشهيد المعتبر

يعني انه اذا صبر على القتل في اجراء كلمة الكفر وتناول مال الغير حتى قتل صار هو الشهيد المعتبر لبقاء الحرمة كما بينا فكان باذلا مهجته في رضى الله سبحانه وتعالى

وان لله من المحامد ∴ ما ليس يحصيه لسان الحامد

ثم صلاته مع السلام ∴ على النبي المصطفى التهامي

وآله وصحبه الامجاد ∴ والتابعين مرشدي العباد ∴

قال المؤلف مد الله في حياته وضاعف جزيل هباته قد فرغ من تاليف هذا الشرح المسمى بارشاد الطالب الى منظومة الكواكب مؤلفه الفقير الى مولاه عز شانه عبده محمد بن حسن المعروف بالكواكبي غفرت زلاته واقيلت عثراته امين

∴ وصلى الله تعالى على سيدنا محمد عبده ورسوله ∴

∴ وعلى آله وصحبه اجمعين ∴

∴ والحمد لله رب ∴

∴ العالمين ∴

∴ تم ∴

الحمد لله الذي اوقد على منار جامع الاصول مصابيح منظومة الكواكب وزين بنثر جواهر بحر معرفته بضياء نورها ظهر طريق الارشاد للطالب والصلاة والسلام على سيدنا محمد الذي زكت منه الاصول والفروع فهو محمد بن عبد الله بن عبد المطلب ابن هاشم بن لوي بن غالب وعلى آله واصحابه الذين ما برحت سيوفهم في سبيل الله على الغوارب صلاة وسلاما دايمين باقيين ما تعاقبت الشوارق والغوارب وبعد فلما من الله علي من المواهب وصرت اجر ذيل الفخر على العشيرة والاقارب ان شرفت بكتابة الكتاب الموسوم بارشاد الطالب الى منظومة الكواكب زين الله وجود مولفه وهو زين الوجود وحفظ معارفه التي سارت في التهايم والنجود يا له مولف وقع على صحته الاجماع والقياس فلا يحمل عليه مولف ولا يقاس جزا الله مولفه عن الكتاب والسنة بكل حرف اضعاف نعمه ومننه طالما بات يرعى النجوم برعاه الملك الحي القيوم حتى استنزل الدرر من افلاكها وحكمها في النظم باسلاكها وغاص بحار المعارف فما راع ولا صدف وميز اللولو من بين الصدف وبالغ في نقد كلماته اصلاحا وايضاحا فلم يدع في كيس الجوهري صحاحا كم قيد مطلقا فلاح من قيده الفلاح وكم جمع متفرقا

يبين فيه الفساد من الصلاح ، فما احق بنشره ان يفوق على الجواهر الجياد ، وما اجدر
بنظمه ان يسمو على عقود الاجياد ، تالله انه لذخيرة القصور ، وخبيئة الكمال في طي
العصور ، لله دره من خبير بمواقع السداد ، بصير بسبيل الصواب والارشاد ، فما اثقل
ميزان اعتباره ، وما اورى زناد اختياره ، واختباره ، وكيف لا وهو الكوكب الذي
ما برحت الايام تستمد من نور فوايده اشراقا ، والاقلام تستملي من فوائده ما تحلى
به من رياض الدفاتر اوراقا ، واني لما علمت حلمه الوافر المزيد ، وعفوه الكامل المديد
قويت مني الجنان ، ودخلت من ادراك الثمرة الى الجنان ، وطفقت اسرق من انفاسه
واثني على نفيسه ، وامدحه بلفظ منفقا عليه من كيسه ، كالبحر يمطره السحاب
وما له فضل عليه لانه من مائه ، والا فما يبلغ قولي بعد ما شهدت الايمة الاعلام ، واثبتت
السادة الحكام ، اذ لست من رجال هذا المجال ، وليتني كنت ممن يصغي الى حسن
استماع الاقوال ، ولو وقفت لوقفت عند قدري ، وما زاحمت يوما بركبك نظمي
ونثري ، لكنني دعيت ، فاجبت ، وامرت فاطعت ، وجرى القلم فكتبت

كواكب الهدى اهدت للورى نورا ∴ فاستكمل الدين اشراقا وتنويرا
على منار العلا نودي بحي على ∴ كتاب رشد لواه دام منشورا
من حسن توضيحه التلويح لاح ومن ∴ ترتيبه اصبح التهذيب تحريرا
منثور ما فيه من حسن المسائل قد ∴ فاق على الروض منظوما ومنثورا
فامعن مطالعه في ذا الكتاب تنل ∴ حظا غدا من اصول الدين موفورا
وقل لمن فيه قد جادت قريحته ∴ لازال سعيك عند الله مشكورا
يا جابرا نجلي فضلا بدت من ∴ كسر الزمان به قد عاد مجبورا
فمن تطاول يقصر في مداه فذا ∴ عليه اصبح ثوب الفضل مقصورا
معسور كل دقيقات العلوم لدا ∴ فكر له ثاقب قد صار ميسورا
ما روضة الانس حياها الحيا سحرا ∴ فاصبح الطل فيها الدر مبذورا
وقام فيها خطيب الدوح يسمعنا ∴ صوت السرور بحسن السجع تقريرا
فيها نسيم صبا قلبي لذاك صبا ∴ والزهر فيه ربا ورد او منثورا
لو ان ميتا اصابته روايحها ∴ لارتاح من قبره نشوان منثورا

يوما بانضر مما سطرته يد ∴ منه كعقد بجيد الغيد مزرورا
والله ليشكر فضلا وكتابة ما ∴ خطت يداه وعاد القلب مسرورا
فالحمد والشكر لله العظيم على ∴ حسن التمام مدى الايام مذكورا
عند الكمال لسان الحال ارخ يا ∴ صح الكتاب بعون الله مسطورا

لقد انشات هذا التقريظ متحفظا بالله الحفيظ ، وقد مت الى المولى منكسرا ليقابلني
بجبره ، واتيته معتذرا ليجللني بستره ، والله يزيد كوكبه المنير كمالا ، وقدره المنيف
اجلالا ، لينشر هذا الفضل الطيب ، ويسح هذا الوابل الصيب على طلبة العلم
والعفاة ، ويحمي حماه ما ابقاه بحرمة نبيه ومصطفاه محمد صلى الله
الله عليه وسلم تسليما كثيرا



الى يوم الدين
والحمد لله رب
العالمين

كتبه احقر من ان يذكر عند ذوي المراتب السنيه
العبد الفقير احمد الامام بجامع الخسرويه

تم

